ISTINA

SOMMAIRE

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Le Mouvement œcuménique
dans l'Allemagne contemporaine

« Foi et Constitution » 1959

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Aux sources des mouvements spirituels
de l'Église Orthodoxe de Grèce :

La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle

REVUE TRIMESTRIELLE • 1960 • N° 1 • JANVIER-MARS
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Communauté française .... 15 NF
Etranger ..... 18 NF
Abonnement de soutien ..... 20 NF
Le numéro ..... 5 NF

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
Espagne : Libreria INSULA, Carmen 9, Madrid.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Duckett, 140 Strand, Londres W. C. 2.
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
Pays-Bas : H. Coebergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. Lundequitska Bokhandeln, Uppsala.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Officia del Libro Frances, Talcahuano 850, Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Le poids du passé 3

PROBLEMES DE L'ŒCUMENISME

Mgr Robert GROSCHE : La situation œcuménique en Allemagne 7
Dr Thomas SARTORY, o.s.b. : L'esprit de l'œcuménisme en Allemagne 17
Mgr Dr Wolfgang HAENDLY : Catholiques et Protestants dans l'Allemagne centrale 37

Documents :

Dr Kurt SCHMIDT-CLAUSEN (*év.*) : Les courants catholicisants dans le Protestantisme allemand 43
Dr Hanfried KRÜGER (*év.*) : Tâche et activités de la *Centrale œcuménique* de Francfort-sur-le-Main 59

René BEAUPÈRE, o.p. : *Foi et Constitution*, 1959 63

CHRETIENTES ORIENTALES

M.-J. LE GUILLOU, o.p. : Aux sources des mouvements spirituels de l'Eglise Orthodoxe de Grèce : I. — La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle 95

ISTINA

Septième année

1960

CENTRE D'ÉTUDES ISTINA
25, boulevard d'Auteuil
BOULOGNE-SUR-SEINE

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous parait pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaitre les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Le poids du passé

Quand l'homme entreprend de réaliser quelque vaste projet, il ne peut jamais préjuger où le mènera son entreprise. Son but peut être précis, bien des choses ne manqueront pas de se présenter par la traverse qu'il n'aura pu prévoir. Non seulement des circonstances nouvelles surgiront qui le contraindront à amender son projet, mais la réflexion même de ses compagnons de route découvrira à l'entreprise des aspects nouveaux auxquels il n'avait pas songé tout d'abord et qui contribueront soit à modifier le but poursuivi, soit tout au moins à imposer de nouvelles modalités aux conditions de sa recherche. Il en va toujours un peu comme d'Abraham à qui Dieu commanda de quitter sa terre et sa maison pour gagner le pays qui lui serait montré : l'aventure le mena plus loin, lui et sa descendance, qu'il n'eût pu le soupçonner alors.

Le grand mouvement qui a mis en branle le monde chrétien tout entier à la recherche de son unité perdue ne pouvait échapper à cette grande loi de notre condition humaine. L'inspiration divine qui le pousse devait tout naturellement rappeler à ceux qui en assument la direction dans le cadre du Conseil œcuménique des Eglises, *cet appel de Dieu à Abraham et l'acte de foi confiante qui était exigé de lui en dépit — ou bien plutôt, en raison — des obscurités d'un avenir indiscernable pour le moment. A mesure que prenait consistance le mouvement œcuménique, de nouvelles perspectives se révélaient à lui, les unes peut-être quelque peu soupçonnées dès l'abord, d'autres au contraire beaucoup plus imprévues. Ce renouvellement incessant, tantôt provoqué par des circonstances extérieures, tantôt imposé par le mûrissement intérieur des pensées, est ce qui rend si attachant, si passionnant même, d'en suivre les activités.*

Il serait intéressant de faire l'analyse des causes de ce renouvellement constant que nous venons d'évoquer. Parmi les circonstances extérieures il faudrait noter, dans un passé récent, l'engagement plus ouvertement déclaré et plus officiellement assumé de l'Eglise catholique dans cet effort général visant à la restauration de l'unité de tous les chrétiens; l'avenir nous four-

nira sans doute mainte occasion de revenir sur ce thème. Il en est d'autres qui, pour avoir commencé de se manifester depuis quelques années déjà, semblent prendre depuis quelque temps une ampleur plus grande. Nous voulons parler du poids toujours plus considérable dont pèsent, dans la destinée du Conseil œcuménique, les Jeunes Eglises; nous voulons parler aussi des tendances qui se manifestent d'une manière assez générale parmi la jeune génération chrétienne des Vieilles Eglises, génération appelée à prendre la relève des cadres actuels du Conseil œcuménique dans un assez proche avenir. Il y a là un double phénomène qui mérite de retenir l'attention en raison de ses conséquences possibles et des leçons qu'il convient d'en tirer.

∴

Les aspirations des Jeunes Eglises se sont mainte fois exprimées lors des assemblées principales du Conseil œcuménique, mais c'est sans doute à partir de la conférence de Foi et Constitution *à Lund, en 1952, qu'elles ont commencé de prendre une ampleur capable d'influer grandement sur l'évolution du Conseil. Les données du problème sont simples et faciles à saisir. Ces Jeunes Eglises sont le fruit de l'apostolat missionnaire de diverses confessions ou dénominations (anglicanes et protestantes). Elles ont hérité de celles-ci non seulement leurs caractéristiques propres, mais encore un attachement tout d'abord solide à leur passé respectif. Devenant autonomes et missionnaires à leur tour dans leur propre pays, ces Jeunes Eglises ont rapidement éprouvé, et d'une manière plus aiguë que ne l'avaient fait leurs Eglises Mères, les entraves imposées au mouvement d'évangélisation par le fait de la multiplicité, de la diversité, souvent même de l'hostilité mutuelle des confessions chrétiennes. Bien vite elles se sont avisées que n'ayant eu — et pour cause — aucune part aux sécessions, aux rivalités et aux querelles du passé, elles auraient bien tort de se croire obligées de les épouser pour leur part, d'autant plus que les Eglises Mères conviennent, elles-mêmes, qu'il importe de surmonter ce lourd héritage. Elles comprennent qu'il soit difficile aux Vieilles Eglises de liquider d'emblée ces obstacles où elles s'attardent malgré leur désir d'unité, le ressentiment des dissensions invétérées étant une des formes d'une fidélité, en soi respectable, au passé. Mais elles admettent de plus en plus difficilement qu'elles doivent en demeurer prisonnières à leur tour. Le danger est qu'à ces rivalités antérieures sont parfois liées d'importantes questions doctrinales : la tentation est grande de faire bon marché de celles-ci au profit d'une unification concrète, aux formes d'ailleurs fort diverses. D'où l'importance prise, en ces terres de mission, par les* Unions d'Eglises. *D'où encore la pression de plus en plus forte exercée par ces Jeunes Eglises en faveur d'une intercommunion réalisée, sans condition d'unani-*

mité doctrinale, entre le plus grand nombre possible d'Eglises et de dénominations.

∴

Il est bien caractéristique que cette aspiration vers une intercommunion aussi largement établie que possible se fasse jour également, depuis quelque temps, parmi la jeunesse des chrétientés plus anciennes. On y comprend de moins en moins le scrupule qui retient les générations précédentes de passer généreusement l'éponge sur le passé. Si on conserve encore assez de respect à leur endroit pour ne pas leur en faire trop ouvertement grief, on entend bien que « cela change », car « cela doit changer ». A vrai dire, étant donné la conception dominante de l'Eglise dans les confessions réformées, il est compréhensible que des esprits jeunes ne soient pas très sensibles aux divergences, doctrinales ou autres, qui vont de pair avec l'émiettement des Eglises de la Réforme en d'aussi nombreuses formations ecclésiastiques indépendantes. Si l'unité de l'Eglise est déclarée indestructible en son fond et son essence, parce que l'Eglise peut se retrouver et se retrouve en fait en chacune de ces formations, sinon toujours sur le plan (estimé secondaire parce que purement humain) des institutions, du moins dans le cas privilégié de nombreux individus, pourquoi ne s'attacherait-on pas de préférence et d'emblée à cette unité existante et ne déciderait-on pas de la manifester, d'emblée aussi, par quelque institution nouvelle concrètement unifiée sans se préoccuper outre mesure des divergences internes qui y survivraient ? Pour être aussi purement humaine que les institutions antérieures, celle-ci aurait du moins l'avantage d'en surmonter les divisions historiques désormais périmées.

∴

Pour se situer sur une base doctrinale entièrement différente, les aspirations qui animent une partie croissante de la jeunesse des Eglises Orthodoxes peuvent être rapprochées du phénomène général que nous décrivons : une impatience marquée de la génération nouvelle à l'égard de celle qui la précède sur la voie de l'unité. Certes, le mobile n'est plus ici une conception minimisante des exigences de la révélation divine en matière d'Eglise et d'unité; bien au contraire : dans les assemblées de caractère œcuménique la jeunesse orthodoxe n'a jamais cessé, dans sa partie la plus éclairée et la plus dynamique tout au moins, de mettre en garde contre une intercommunion que ne justifierait pas une unanimité recouvrée dans la profession de la foi et l'adhésion à une structure hiérarchique sacramentelle unifiée de l'Eglise. Peut-être même, à cet égard, faudrait-il remarquer que les générations nouvelles sont moins enclines

nira sans doute mainte occasion de revenir sur ce thème. Il en est d'autres qui, pour avoir commencé de se manifester depuis quelques années déjà, semblent prendre depuis quelque temps une ampleur plus grande. Nous voulons parler du poids toujours plus considérable dont pèsent, dans la destinée du Conseil œcuménique, les Jeunes Eglises; nous voulons parler aussi des tendances qui se manifestent d'une manière assez générale parmi la jeune génération chrétienne des Vieilles Eglises, génération appelée à prendre la relève des cadres actuels du Conseil œcuménique dans un assez proche avenir. Il y a là un double phénomène qui mérite de retenir l'attention en raison de ses conséquences possibles et des leçons qu'il convient d'en tirer.

***

Les aspirations des Jeunes Eglises se sont mainte fois exprimées lors des assemblées principales du Conseil œcuménique, mais c'est sans doute à partir de la conférence de Foi et Constitution *à Lund, en 1952, qu'elles ont commencé de prendre une ampleur capable d'influer grandement sur l'évolution du Conseil. Les données du problème sont simples et faciles à saisir. Ces Jeunes Eglises sont le fruit de l'apostolat missionnaire de diverses confessions ou dénominations (anglicanes et protestantes). Elles ont hérité de celles-ci non seulement leurs caractéristiques propres, mais encore un attachement tout d'abord solide à leur passé respectif. Devenant autonomes et missionnaires à leur tour dans leur propre pays, ces Jeunes Eglises ont rapidement éprouvé, et d'une manière plus aiguë que ne l'avaient fait leurs Eglises Mères, les entraves imposées au mouvement d'évangélisation par le fait de la multiplicité, de la diversité, souvent même de l'hostilité mutuelle des confessions chrétiennes. Bien vite elles se sont avisées que n'ayant eu — et pour cause — aucune part aux sécessions, aux rivalités et aux querelles du passé, elles auraient bien tort de se croire obligées de les épouser pour leur part, d'autant plus que les Eglises Mères conviennent, elles-mêmes, qu'il importe de surmonter ce lourd héritage. Elles comprennent qu'il soit difficile aux Vieilles Eglises de liquider d'emblée ces obstacles où elles s'attardent malgré leur désir d'unité, le ressentiment des dissensions invétérées étant une des formes d'une fidélité, en soi respectable, au passé. Mais elles admettent de plus en plus difficilement qu'elles doivent en demeurer prisonnières à leur tour. Le danger est qu'à ces rivalités antérieures sont parfois liées d'importantes questions doctrinales : la tentation est grande de faire bon marché de celles-ci au profit d'une unification concrète, aux formes d'ailleurs fort diverses. D'où l'importance prise, en ces terres de mission, par les* Unions d'Eglises. *D'où encore la pression de plus en plus forte exercée par ces Jeunes Eglises en faveur d'une intercommunion réalisée, sans condition d'unani-*

mité doctrinale, entre le plus grand nombre possible d'Eglises et de dénominations.

∴

Il est bien caractéristique que cette aspiration vers une intercommunion aussi largement établie que possible se fasse jour également, depuis quelque temps, parmi la jeunesse des chrétientés plus anciennes. On y comprend de moins en moins le scrupule qui retient les générations précédentes de passer généreusement l'éponge sur le passé. Si on conserve encore assez de respect à leur endroit pour ne pas leur en faire trop ouvertement grief, on entend bien que « cela change », car « cela doit changer ». A vrai dire, étant donné la conception dominante de l'Eglise dans les confessions réformées, il est compréhensible que des esprits jeunes ne soient pas très sensibles aux divergences, doctrinales ou autres, qui vont de pair avec l'émiettement des Eglises de la Réforme en d'aussi nombreuses formations ecclésiastiques indépendantes. Si l'unité de l'Eglise est déclarée indestructible en son fond et son essence, parce que l'Eglise peut se retrouver et se retrouve en fait en chacune de ces formations, sinon toujours sur le plan (estimé secondaire parce que purement humain) des institutions, du moins dans le cas privilégié de nombreux individus, pourquoi ne s'attacherait-on pas de préférence et d'emblée à cette unité existante et ne déciderait-on pas de la manifester, d'emblée aussi, par quelque institution nouvelle concrètement unifiée sans se préoccuper outre mesure des divergences internes qui y survivraient ? Pour être aussi purement humaine que les institutions antérieures, celle-ci aurait du moins l'avantage d'en surmonter les divisions historiques désormais périmées.

∴

Pour se situer sur une base doctrinale entièrement différente, les aspirations qui animent une partie croissante de la jeunesse des Eglises Orthodoxes peuvent être rapprochées du phénomène général que nous décrivons : une impatience marquée de la génération nouvelle à l'égard de celle qui la précède sur la voie de l'unité. Certes, le mobile n'est plus ici une conception minimisante des exigences de la révélation divine en matière d'Eglise et d'unité; bien au contraire : dans les assemblées de caractère œcuménique la jeunesse orthodoxe n'a jamais cessé, dans sa partie la plus éclairée et la plus dynamique tout au moins, de mettre en garde contre une intercommunion que ne justifierait pas une unanimité recouvrée dans la profession de la foi et l'adhésion à une structure hiérarchique sacramentelle unifiée de l'Eglise. Peut-être même, à cet égard, faudrait-il remarquer que les générations nouvelles sont moins enclines

que les précédentes aux concessions « libérales ». C'est plutôt ici contre le spectacle qu'offrent les Eglises Orthodoxes elles-mêmes dans leurs relations mutuelles qui provoque une réaction vigoureuse et, à notre avis, très saine, des plus jeunes contre les anciens. On souffre trop de ce cloisonnement étanche entre Eglises autonomes ou autocéphales pour le supporter encore. On aspire à retrouver entre ces Eglises un principe d'unité proprement religieuse qui ne soit pas une simple affirmation des lèvres et qui transcende toute considération ethnique ou nationale. Ce cloisonnement abhorré a été particulièrement ressenti dans les régions où se côtoient les descendants d'émigrations politiques en voie d'assimilation locale progressive. Aussi est-ce de là qu'est parti ce mouvement de rassemblement de l'Orthodoxie dont, sans doute, il n'est pas possible de mesurer encore l'éventuel succès mais qui, en toute hypothèse, nous semble gros de conséquences pour l'avenir.

∴

Dans un fascicule précédent nous parlions d'un tournant dans le cheminement du mouvement œcuménique. Les faits que nous venons d'évoquer méritent, pensons-nous, de retenir l'attention et d'être versés, comme pièces importantes, au dossier de ce tournant.

ISTINA.

La situation œcuménique en Allemagne

Mgr Robert Grosche

I

L'Allemagne est le pays de la Réforme, cette Réforme qui est une blessure dans la chair de l'Occident chrétien et tout spécialement en Allemagne. Pendant des siècles les catholiques et les protestants allemands se sont résignés et accommodés, du moins en apparence, de la Réforme et de ses conséquences comme de quelque chose de définitif. Des deux côtés on avait oublié, semble-t-il, que la Réforme était une affaire non close parce qu'elle a, en tant que telle, échoué. Elle n'a pas réformé l'Eglise, ce qui, pourtant, avait été son but, un but qu'elle n'a pas atteint. Elle n'a pas réformé l'Eglise, mais elle l'a divisée, détachant la chrétienté « réformée » de la sainte Eglise catholique et apostolique, considérée elle-même désormais comme une confession parmi les autres confessions. Mais la Contre-Réforme, elle aussi, a échoué. Elle n'a pas reconquis les « Frères séparés », bien qu'elle ait entrepris au Concile de Trente la Réforme qui depuis des siècles était demandée à la Tête et aux Membres de la partie demeurée catholique de l'Eglise. La Réforme de l'Eglise, en tant que telle, c'est-à-dire de l'Eglise universelle, n'a donc réussi ni d'un côté, ni de l'autre. La Réforme a échoué et les Confessions se sont installées. Elles se sont retranchées derrière leurs positions respectives, y trouvant la paix dans la résignation à cet état de choses. Le règlement du traité de Westphalie, en 1648, a établi le *status religionis* pour l'Allemagne. Il y eut, dès lors, des provinces catholiques et des provinces protestantes au gré des remaniements de la géographie politique de l'Allemagne au cours des trois siècles suivants. Mais par suite des mouvements de population provoqués par l'industrialisation au XIXe siècle, il finit par y avoir des provinces mixtes dans lesquelles catholiques et protestants se résignèrent à la scission estimée par eux définitive.

Ce n'est pas qu'au cours de ces temps il ait manqué de

grands et nobles esprits qui, une fois éteintes les polémiques de l'époque de la Réforme, se soient efforcés de réunifier la chrétienté occidentale divisée. Il suffit de rappeler à ce sujet. l'échange de lettres entre Leibniz et Bossuet. Il y eut un certain rapprochement des confessions au moment de l'Aufklärung et surtout du romantisme, où l'on brisa le « rideau de fer » entre les confessions, où, du moins, l'on conversa, et où Sailer fut lu aussi par les chrétiens protestants. L'idéalisme a même tiré à profit, pourrait-on dire, la douleur de la séparation. On partait de l'idée suivante : l'individu n'a pas la force de représenter pleinement le général qui ne peut se développer que dans une diversité. La religion Une ne peut s'exprimer que dans une abondance de manifestations diverses. Les confessions ont, dès lors, un droit relatif : elles témoignent chacune d'un aspect de la religion. Elles sont unies en ceci que l'on ne peut tenir ferme au Christ que si l'on tient ferme à la communauté. Mais elles se différencient en cela que l'accent est placé différemment chez chacune d'elles : dans le protestantisme, l'accent repose sur le Christ; dans le catholicisme, sur la communauté, c'est-à-dire sur l'Eglise. Toutes deux apparaissent alors, non plus comme décadence et renouvellement, mais comme deux rameaux d'un même tronc. Il en résultait qu'une réunion des deux confessions ne pouvait absolument plus apparaître comme souhaitable. La profession de foi d'une confession n'était plus une question de décision personnelle, mais une affaire de biologie et de psychologie, peut-être même seulement d'esthétisme. Cette manière de voir n'a cessé de se transmettre de génération en génération et nous savons que la *théorie des branches* demeure encore en bien des esprits.

II

Lorsque, au XIXe siècle, après la sécularisation, le catholicisme allemand se releva, essayant de s'organiser dans le monde moderne qui dissolvait la société ancienne (œuvres de Kettler et de Kolping), puis lorsque les catholiques, en tant que groupe constitué, intervinrent dans la politique, tout d'abord pour assurer la liberté de l'Eglise dans l'Etat puis pour collaborer à la construction d'un nouvel ordre social, alors le conflit éclata de nouveau entre les deux confessions. Ce n'était pas une lutte à proprement parler religieuse, mais un *Kulturkampf* que mena le protestantisme, qui s'identifiait avec l'Etat prussien, contre le catholicisme. Devenu libéral le protestantisme continuait de protester contre le catholicisme, non plus cependant dans l'esprit des Réformateurs mais dans celui de la personnalité et de la liberté modernes. Il protestait, en apparence, comme auparavant au nom de l'Evangile contre la Loi, mais, en réalité, au nom de la liberté contre l'engagement. Il s'insurgeait, en apparence, contre la matérialisation au nom du Verbe,

mais, en fait, au nom de la spiritualité d'une religion éclairée contre le sacramentalisme. Il agissait, apparemment, au nom de la liberté de l'homme-chrétien (*Christenmenschen*) contre l'idolâtrie de l'autorité, mais, en réalité, au nom d'une individualité créatrice contre toute obligation. Cette protestation s'est fait entendre dans la seconde partie du XIXe siècle avec toute l'emphase de la suffisance bourgeoise contre l'Eglise réactionnaire. Mais ce Kulturkampf a cessé depuis que le protestantisme a repris conscience de sa base réformatrice. Mais, du même coup, il se trouva de nouveau confronté au catholicisme.

III

D'autres rencontres, cependant, avaient précédé celle-ci. Le 27 janvier 1907, le célèbre théologien protestant Adolf Harnack avait fait un discours sensationnel sur « Catholicisme et protestantisme en Allemagne ». Il y montrait comment les théologiens catholiques et protestants s'étaient rapprochés les uns des autres, surtout dans leur recherches approfondies des origines du christianisme. Il citait des noms comme Duchesne et Delehaye. Il en était résulté une rencontre scientifique qui avait conduit les deux côtés à une révision des positions sur le plan de l'histoire de l'Eglise.

Une dizaine d'années plus tard, au commencement du Mouvement œcuménique, ce fut le théologien de Bonn, Arnold Rademacher, qui, comprenant les mouvements spirituels de l'époque dans l'œcuménisme naissant, donna, en tant que théologien catholique, l'attention d'un cœur compréhensif au désir de réunification et de dépasser l'orgueil et la fierté réciproques, l'étroitesse d'esprit et la dureté de cœur. Son œuvre se continua dans les travaux de Mathias Laros et de Max Metzger (exécuté sous le Troisième Reich) qui fonda une fraternité (*Bruderschaft*), *Una Sancta*, dirigée aujourd'hui par le R. P. Thomas Sartory, de l'abbaye bénédictine de Niederaltaich. Spirituellement, Rademacher se rattache à la génération de Nathan Söderblom.

En contact avec le Mouvement œcuménique un historien protestant munichois, Alfred von Martin, après la première guerre mondiale avait essayé de rassembler des théologiens catholiques et protestants dans une revue appelée *Una Sancta*; mais après 1926 (encyclique *Mortalium animos*) la collaboration fut interdite aux théologiens catholiques, ce qui eut pour résultat de transformer le caractère de la revue qui continua de paraître durant quelques années sous le titre *Religiöse Besinnung*.

IV

Le changement décisif qui se produisit alors ne vint pourtant pas du Mouvement œcuménique; il est bien plutôt dû à la

propre initiative du protestantisme. Ce que Jean-Adam Möhler avait écrit cent ans auparavant dans la préface de la première édition de sa *Symbolique* se trouva justifié dans cette situation. Comme cent ans plus tôt, mais de façon certainement bien plus profonde, il se fit un retour de balancier qui renouvela le vieux protestantisme orthodoxe. Le chemin de ce renouveau fut tout d'abord la nouvelle interprétation de Luther et la renaissance du luthérianisme qui s'ensuivit ainsi qu'une influence pénétrante et plus profonde de Kierkegaard. Ces efforts théologiques et historiques n'auraient jamais pu avoir l'effet qu'ils ont eu si, par suite de l'effondrement de l'humanisme idéaliste, le protestantisme ne s'était pas trouvé justement devant un abîme.

Le rêve, forgé par le néo-protestantisme, de s'identifier à l'esprit moderne était évanoui. On comprend que dans cette heure de réflexion, le Suisse Karl Barth, qui fut, sans aucun doute, à la tête de ce renouveau, se soit emparé de l'Epître aux Romains, cet écrit d'où Luther était parti. Le commentaire de cette Epître qu'il jeta sur la table de travail des théologiens provoqua, chez ceux qui ne s'occupaient en quelque sorte que de véritable théologie, la plus grande émotion. D'un seul coup il a transformé la théologie protestante, dominée qu'elle était jusque-là par le néo-protestantisme dont le promoteur avait été Schleiermacher. L'ouvrage de Karl Barth fut une protestation, non pas directement contre le catholicisme mais contre le néo-protestantisme moderniste (avec lequel, sans doute, Barth identifiait le catholicisme dans sa conviction que celui-ci aussi, en dépit de ses affirmations, tendait en dernière analyse à l'idéalisme et à la foi en l'immanence et s'apparentait par là intérieurement au néo-protestantisme). L'encyclique *Pascendi*, cependant, n'a pas été écrite pour rien. Quoi qu'il en soit, la nouvelle théologie protestante créa un lien entre catholiques et protestants. Il arriva ce que Möhler avait déjà prédit : comme il fallait s'y attendre, le protestantisme ramené à ses origines ne manqua pas de définir immédiatement ses rapports avec l'Eglise catholique. Alors qu'elle ne visait qu'indirectement celle-ci, la nouvelle protestation retint l'attention de la théologie catholique, non pas avec une joie maligne comme l'avaient craint tout d'abord les protestants (sans toutefois s'y laisser tromper), mais dans la disposition sincère de se laisser informer objectivement par cette protestation. Quand Karl Barth proclamait le dogme fondamental protestant du *Tu solus Dominus*, de la justification *sola fide*, de la distance infinie entre le Créateur et la créature, il croyait formuler le reproche décisif contre le catholicisme qui aurait perdu toutes ces vérités évangéliques en substituant à la *theologia crucis* une *theologia gloriae*. Karl Barth concédait que l'Eglise catholique admet des formules bien protestantes et que même, dans sa prière, elle dit avec saint Thomas : « *Sola fides sufficit* » ; mais en fait, selon lui, dans la doctrine des sacrements, elle suspend le signe au profit

de la réalité et, par là, enlève au sacrement sa valeur eschatologique. Qu'il s'agisse de la doctrine de la Création, de la Rédemption ou de la Sanctification, on retrouve partout le même reproche, celui, en fin de compte, d'un pélagianisme qui nie la grâce et se maintient dans les limites de la seule nature.

Ces questions soulevées par la théologie protestante, les théologiens catholiques les ont entendues et y ont répondu. Tout d'abord la théologie catholique pouvait rappeler que ce moralisme frisant le pélagianisme et hérité des temps modernes, a été, au moins dans la réalité concrète, liquidé en principe par le Concile de Trente et en pratique par le renouveau liturgique. Pourtant le théologien catholique pouvait, malgré tout, se demander comment le protestantisme, en dépit de cette double réponse, pouvait conserver l'impression que sa protestation était encore tout aussi justifiée aujourd'hui qu'au XVIe siècle. Il devait se demander si la réponse pouvait effectivement convaincre le chrétien protestant; si dans le catholicisme concret (et nous entendons par là non seulement la piété populaire, mais aussi les manifestations officielles de l'Eglise) le *Tu solus Dominus*, incontestablement présent dans la liturgie et le dogme, était dans la pratique mis en valeur avec tout le sérieux souhaitable; si la ligne précise du dogme n'était pas bien souvent négligée dans la pratique courante. Il devait enfin se demander comment les énormes méprises sur la théologie catholique de la grâce pourraient être commises si tout se trouvait bien en ordre dans notre théologie, dans notre culte, dans notre enseignement.

Les théologiens catholiques ont entendu les questions qui leur étaient adressées et ils les ont prises au sérieux. La *controverse théologique* a resurgi. Après 1930, à la suite des paroles de Möhler, nous avons repris cette controverse et nous n'avons pas craint de réhabiliter le concept et le terme de *Kontrovers-Theologie*. Avec l'approbation des supérieurs ecclésiastiques, nous avons fondé une revue spéciale à cette intention sous le titre augustinien de *Catholica* (scil. *Ecclesia*). Nous avions, en cela, clairement conscience de rendre service à nos frères protestants sans doute, mais aussi à l'Eglise catholique. A l'origine, cette revue n'avait rien à voir avec les tentatives d'union. Elle voulait être dogmatique et *eos qui contradicunt arguere*. Quelques-uns craignirent, tout d'abord, que cette initiative ne fasse qu'approfondir la discussion puisque les contradictions n'en devaient ressortir qu'avec plus d'acuité. Cela ne nous a nullement effrayé, car la réalité était tout autre : la controverse voulait servir la vérité et nous avions bien conscience que l'Unité de l'Eglise ne saurait surgir que de la vérité et non pas de la seule bonne volonté portée aux compromis. La revue qui parut jusqu'à sa suppression par le national-socialisme en 1939 a véritablement repris et fait progresser le dialogue théologique. Karl Barth a reconnu dans sa Dogmatique le chemin parcouru par

nous. Des théologiens protestants ont pris nos questions au sérieux et ont considéré nos réponses comme un service fraternel. Quand *Catholica* reparut en 1954, elle put, quant à la justesse de sa position, se réclamer de l'Instruction du Saint-Office *Ecclesia Catholica* (1949).

V

Mais au moment où *Catholica* avait dû interrompre sa parution (1939), un nouveau mouvement avait commencé, non pas dans la théologie mais dans le témoignage chrétien. Le combat du national-socialisme contre le christianisme avait rapproché catholiques et protestants : les chrétiens protestants lurent et répandirent les lettres pastorales de Mgr Von Galen; les catholiques agirent de la même manière à l'égard des manifestations protestantes. Dans la résistance, surtout, les chrétiens des deux confessions se retrouvèrent, et se retrouvèrent expressément en tant que chrétiens. L'exemple le plus impressionnant est peut-être celui du comte Moltke, protestant, et du R. P. jésuite Delp qui ont laissé des témoignages écrits de leur communauté. Douze années durant, chez nous en Allemagne, catholiques et protestants ont combattu ensemble contre les émissaires et les satellites de la « Bête de l'Apocalypse », unis dans la conscience de devoir se laisser sacrifier pour le Règne de Dieu et de l'Oint du Seigneur.

Ils se retrouvèrent ensemble dans les abris, sur les chemins de l'évacuation, dans les casernes, dans les camps de prisonniers. Partout il y eut des rencontres de chrétiens de diverses confessions et tous firent la même constatation qu'ils étaient et voulaient être chrétiens et que, pourtant, ils vivaient dans des espaces différents confessant, sur leur foi, des propositions contradictoires. Plus que jamais auparavant, les chrétiens firent l'expérience de leur séparation, non pas comme un simple fait historique ayant une quelconque influence sur notre temps présent, mais comme une réalité douloureuse pour chaque chrétien authentique. Et toujours la même question leur revenait à l'esprit : doit-il vraiment en être ainsi ? le temps n'est-il pas venu de surmonter la scission ? Ne seraient-ce pas en définitive des subtilités théologiques qui nous séparent ? N'y a-t-il pas en question aujourd'hui d'autres choses que la *sola fides* ? Ne s'agit-il pas plutôt du dernier et décisif combat entre le Christ et l'Antéchrist ? La chrétienté ne doit-elle pas se rassembler, la chrétienté du monde entier, tous ceux pour qui le Christ est le Seigneur, le Sauveur et le Rédempteur, seul Salut dans la vie et dans la mort ?

Ils sont rentrés en 1945 se demandant ce qui allait advenir. Ils arrivaient brûlant d'espoir et pleins de rêves et de désirs ardents. Ensemble avec des chrétiens d'autres confessions ils

avaient prié et souffert, ensemble ils avaient lu la Sainte Bible, clercs et laïcs. Ensemble ils s'étaient inclinés sous la Parole de Dieu. D'innombrables fois, lors de conversations recueillies, le soir ou la nuit, ils avaient débattu les questions qui les séparent, s'étaient heurtés à des limites, reposant malgré tout la question, inexorablement, comme poussés par la faim d'une réponse; et chaque réponse avait conduit à de nouvelles questions tandis que dans les cœurs brûlait l'Espérance contre toute espérance, *Spes contra spem*.

VI

Rentrés dans leur pays dévasté, ils se retrouvèrent sur le terrain politique où, en 1946, pour la première fois, une collaboration s'institua entre Catholiques et Evangéliques au sein d'un parti s'intitulant *chrétien*. Les membres ne prétendaient pas confisquer le christianisme au profit de ce parti, mais ils voulaient expressément faire de la politique en s'inspirant de leur responsabilité chrétienne. C'était là un des résultats de la rencontre des années de détresse et de persécution. Là aussi, comme partout, il y a eu, au cours des années, glissement de la mystique à la politique, rivalités, mesquinerie et égoïsme de particuliers ou de groupes entiers, calcul peu édifiant pour l'attribution paritaire des places, il y eut des profiteurs malveillants habiles à attiser le feu. Si bien que le danger menace toujours de voir perdu ce qui avait été gagné et que la vigilance la plus grande et la bonne volonté la plus franche sont nécessaires pour surmonter ce péril.

VII

Mais la conversation théologique, elle aussi, a repris depuis 1945, sur des bases nouvelles, il est vrai. La théologie dialectique ne régnait plus au sein du protestantisme allemand, mais c'était de celle-ci qu'étaient issues les forces les plus vaillantes de « l'Eglise confessante » (*Bekennende Kirche*). Surtout, le luthéranisme s'était recueilli et renouvelé. Une rénovation liturgique s'était produite en son sein; le promoteur en avait été la Confrérie de Saint-Michel (*Michaelsbruderschaft*) animée par l'évêque évangélique du pays d'Oldenbourg, Wilhelm Stählin. Préoccupé surtout de la Cène (pour laquelle il réintroduit le terme de « messe ») ce cercle élabora un livre de messe qui fait de nombreux emprunts aux missels romains et qui influença de façon décisive la réorganisation des offices religieux de plusieurs églises des provinces. A cela s'ajouta chez les théologiens protestants comme second facteur favorisant la nouvelle rencontre, un renouveau de la théologie biblique dont le plus beau témoignage fut le *Dictionnaire Théologique du Nouveau Tes-*

tament (Kittel). De même que, dans le domaine de la liturgie, la théologie protestante a appris de nous et de l'Eglise orthodoxe, de même avons-nous profité de ses enseignements sur le plan de la théologie biblique. Désormais — et de façon plus nette que vingt ans auparavant — ce fut la Sainte Ecriture qui devint le point de départ et le fil conducteur de l'entretien théologique réamorcé. Dans certaines villes, les prêtres catholiques et le clergé protestant se réunirent pour lire et interpréter ensemble la Sainte Ecriture. Cela répondait à l'esprit de cette déclaration du pape Eugène IV : « Si vous n'êtes pas persuadés, dites-nous sous quel rapport notre démonstration vous paraît être faible, de façon que nous apportions des preuves plus fortes et donnions à la démonstration de notre dogme la puissance de l'évidence. Et si vous détenez des textes dont vous croyez qu'ils sont en votre faveur, faites-les-nous connaître. »

A cette époque, sous l'impulsion du prévôt de la cathédrale de Paderborn (décédé en 1947) se réunirent périodiquement une dizaine ou une douzaine de théologiens catholiques et de théologiens protestants, en un cercle d'étude pour l'examen des questions œcuméniques. Ils se rencontraient une ou deux fois l'an, tantôt dans une maison protestante, tantôt dans une maison catholique. Les deux groupes étaient reconnus par les autorités respectives. Le groupe catholique était sous le patronage de l'archevêque de Paderborn, S. Exc. Mgr Jäger, qui mit Rome au courant; le groupe protestant était sous le patronage de l'évêque du pays d'Oldenbourg, W. Stählin, agissant en accord avec l'Eglise protestante d'Allemagne. Au cours de ces réunions, deux ou trois rapports présentés alternativement par un théologien catholique et un théologien protestant, traitaient des sujets actuels de la théologie controversée. Les séances étaient strictement secrètes et les résultats de la discussion n'étaient pas publiés (plus tard, cependant, quelques-uns de ces rapports furent publiés dans diverses revues catholiques et protestantes). Plus de dix ans durant, ces entretiens se déroulèrent. On ne doit pas hésiter à reconnaître que la conversation avançait parfois de façon languissante et que nous nous trouvions même à certains moments assez découragés quand nous voyions surgir devant nous de nouvelles montagnes alors que, tout heureux, nous croyions avoir franchi un col difficile... Mais nous ne cessions pas, pour autant, de nous rencontrer.

En 1950, il parut un instant que l'entretien allait être interrompu. C'était après le *Monitum* et l'*Instruction* du Saint-Office, puis la proclamation du dogme de l'Assomption de la Très Sainte Vierge. Nos partenaires protestants crurent alors un instant qu'après de tels « coups » un entretien véritable n'était plus possible. Mais justement cette occasion montra à quel point leur confiance en la sincérité et la probité de leurs interlocuteurs catholiques s'était affermie. Nous dépassâmes le point mort. Nos frères protestants se laissèrent persuader que

l'*Instruction* n'avait pas claqué la porte mais, au contraire, autorisé la voie des conversations; quant au dogme de l'Assomption, il n'avait pas modifié la situation, il l'avait éclaircie et nous devions, en réalité, en être reconnaissants dans l'intérêt de la vérité. En ce qui concerne les résultats des entretiens, s'il n'en faut parler que prudemment, on pourra désormais en parler. Chez les participants catholiques et protestants, on pouvait sentir, dans tout le travail théologique, qu'ils pensaient les problèmes tout autrement qu'auparavant, dans un souci permanent des questions de « l'adversaire ». Ils avaient pour ainsi dire ces questions perpétuellement aux oreilles. Chez ceux des participants de ces entretiens qui jouent un rôle dans le mouvement œcuménique, on a pu constater précisément, au cours de ces entretiens, qu'ils avaient entendu la voix catholique.

Et pourtant, nous avons tous éprouvé à quel point la diversité de l'évolution historique rend la conversation difficile. Nous parlons des langues différentes. La langue des théologiens protestants c'est la langue de la Bible et (peut-être davantage) encore la langue de la philosophie idéaliste et moderne. La langue des théologiens catholiques, c'est la langue des conciles et (peut-être davantage encore) la langue de la scolastique. Nous devions, les uns comme les autres, apprendre la langue de l'autre sans oublier notre propre langue. Nous fûmes fréquemment obligés de nous livrer à un pénible travail de traduction; mais nous devons dire, nous catholiques, que, ce faisant, nous avons beaucoup appris : nous avons réadapté notre langue plus étroitement à la Bible et, par là, nous avons réappris à penser davantage dans le sens de l'histoire du salut et pas seulement dans le sens ontologique (?). Dans le même ordre d'idées nous avons appris, par exemple, que l'Eschatologie ce n'est pas seulement le traité des Fins dernières mais une des bases de toute la pensée chrétienne, base sans laquelle *le dogme* ne peut absolument pas être compris. Bien sûr, ce n'est pas au cours de nos entretiens que nous avons appris cela mais tout d'abord en nous penchant sur la liturgie et sur les Pères. Mais nous devons dire honnêtement que ces entretiens ont été constamment pour nous un enrichissement. Et, ce disant, nous ne nous sentons pas du tout en contradiction avec l'Instruction du Saint-Office rappelant que l'on ne doit pas faire comme si une Eglise catholique devait s'enrichir au contact de nos frères séparés : sans doute, l'Eglise, qui possède la plénitude de la vérité, ne peut s'enrichir, mais nous, pauvres théologiens qui ne réalisons pas la plénitude de l'Eglise, nous le pouvons assurément. Car nous ne pouvons pas nier, comme le disait Karl Rahner, qu'en dehors de l'Eglise catholique aussi, au cours d'une longue histoire, d'authentiques possibilités chrétiennes ont été mises en œuvre qui sont certes données dans l'Eglise catholique mais ne s'y sont pas réalisées sous cette forme palpable bien qu'elles appartiennent en elles-mêmes à la plénitude de la réalisation

historique de tout ce qui est chrétien. Nous ne pouvons donc contester qu'un fragment de ce que l'Eglise doit et peut devenir est réalisé en dehors d'elle, au moins à titre provisoire. Nous connaissons bien aussi le mot de Pie XI que les parties aurifères détachées de la montagne aurifère contiennent elles-mêmes de l'or. Nous pensons aussi au fait que la Sainte Ecriture, selon l'encyclique *Humani generis*, est une source de trésors de vérité qui est loin d'être tarie parce qu'elle est intarissable, et nous croyons, en conséquence, avec Karl Rahner, que toute exégèse inspirée par la foi et éclairée, où qu'elle soit faite peut faire surgir à la conscience des croyants de nouveaux aspects de la vérité une et permanente de Dieu, aspects qui n'étaient pas apparus auparavant ou qui n'avaient pas été vus sous une forme aussi nette. Nous croyons, toujours avec Karl Rahner, que ce fut parfois le fait de l'exégèse protestante. Si bien que ces entretiens de théologiens ont été et sont un échange de cadeaux, échange qui a eu de profondes répercussions sur la théologie dans son ensemble, même si ces répercussions ne sont pas toujours constatables comme telles.

En résumé, nous pouvons dire que le climat des rapports entre Catholiques et Protestants est devenu tel qu'il est désormais possible d'aborder dans la discussion jusqu'aux sujets les plus délicats; non pas seulement, par exemple, le thème de la justification (cf. le livre de Hans Kung : *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, 1957), de la Tradition, de la Messe, de la Mère de Dieu, mais aussi la question de la papauté. On connaît, en particulier, le groupe évangélique de la *Sammlung* présenté naguère aux lecteurs de cette revue par son principal porte-parole, le pasteur M. Lackmann et dont il est amplement question dans d'autres articles de ce fascicule. C'est un membre de ce groupe, le Dr H. Asmussen, qui a pris part, avec moi-même, à un dialogue sur le pape comme chef de l'Eglise, dans une émission radiophonique (W.D.R.).

Sans doute les questions discutées ne sont pas toutes résolues aux yeux de nos frères séparés. Même quand nous sommes d'accord sur les formules dogmatiques, il arrive que surgisse une difficulté apparemment insurmontable. C'est le plus souvent le signe que nous sommes guidés, dans notre interprétation respective de ces formules, par des à-priori philosophiques et l'on peut alors se demander si une telle différence peut justifier la rupture de communion dans l'Eglise. Les obstacles à la réunion ne sont d'ailleurs pas tous d'origine théologique ou philosophique; il en est qui tiennent à des usages différents, consacrés par quatre siècles de développements divergents. Mais sur cela aussi la discussion fraternelle peut projeter une nouvelle lumière et faire comprendre qu'il y a des diversités qui, loin d'être incompatibles avec l'unité, ne sont qu'une expression légitime de sa richesse.

L'esprit de l'œcuménisme en Allemagne

P. Dr Th. Sartory, O.S.B. (Niederaltaich)

Ayant à traiter le sujet qui m'a été proposé par la revue française *Istina*, je ne me suis pas trouvé peu embarrassé : là où règne l'esprit de l'œcuménisme il n'y a pas de différence à faire entre l'attitude d'un Français et celle d'un Allemand. En second lieu tous les œcuménistes sont animés du même esprit et les frontières ne font pas ici de distinction; il y a même entre œcuménistes français et allemands une inspiration réciproque et un mutuel échange. Personnellement je puis noter ici que les impulsions les plus fortes pour mon travail au service du mouvement *Una Sancta* dans le domaine spirituel je les ai reçues de l'abbé Couturier, fort vénéré aussi en Allemagne, ou du P. Yves Congar ou du travail du Centre Istina de Paris. S'il peut y avoir quelque chose de spécifique dans l'esprit de l'œcuménisme allemand, cela vient uniquement de la situation propre de la rencontre entre frères séparés dans un pays dont la population est moitié catholique et moitié protestante. Nos interlocuteurs œcuméniques sont, en Allemagne, en majorité luthériens. Avec les Réformés ou même avec les membres de l'Union, le dialogue n'est pas encore commencé, bien que ce soit là l'objet de notre désir afin que le « protestantisme » ne soit ni vu, ni apprécié, sous son seul aspect luthérien. D'un autre côté cette polarisation sur le luthéranisme a pour conséquence qu'en Allemagne nous jugeons de bien des affaires concernant l'œcuménisme en général d'une façon un peu différente de nos frères catholiques français, belges ou hollandais qui, lorsqu'ils parlent du protestantisme, ont surtout en vue son côté réformé. Ce fut déjà la source de bien des malentendus. C'est justement pour compléter ces aspects divers qu'une étroite collaboration est nécessaire. D'un point de vue purement psychologique déjà, la manière de Martin Luther et de la Réforme luthérienne est, pour beaucoup d'Allemands, plus proche que

l'esprit de Calvin. Il se peut aussi que la façon dont nous faisons notre travail théologique nous prive souvent de cette part d'imagination (*Phantasie*) nécessaire à tout travail œcuménique. C'est pourquoi c'est souvent avec peine que nous arrivons à des connaissances ou à des conclusions œcuméniques auxquelles accèdent plus facilement nos frères français. Il peut encore s'y ajouter que nous sommes plus timorés en ce qui concerne la collaboration pratique avec nos frères séparés ou les jugements favorables à porter sur eux, car derrière tout le travail se profile toujours comme un spectre le danger d'indifférentisme dans un peuple dont une grande partie ne pratique plus ou supporte mal les querelles religieuses. Si l'on considère la moyenne des gens ouverts aux problèmes religieux, c'est surtout dans les milieux intellectuels que l'on trouve une grande dispositon à la rencontre œcuménique avec les frères séparés, tant du côté catholique que du côté évangélique. Les conférences sur les sujets œcuméniques sont toujours très fréquentées, plus même peut-être que sur tout autre sujet religieux. On sent que ces gens sont souvent touchés dans leur vie personnelle par la division confessionnelle (mariages mixtes) et à quel point ils aspirent à une ré-union des chrétiens séparés. Ce puissant intérêt œcuménique est, assurément, comme nous l'avons dit, limité surtout aux cercles intellectuels. La masse des fidèles, des deux côtés, ne pense pas de façon œcuménique pour la bonne raison que le clergé ne lui en montre pas le chemin. Du côté évangélique il y a dans le peuple un sentiment anticatholique invétéré. C'est pourquoi des réformes évangéliques telles que la redécouverte de la confession ou les restaurations liturgiques se heurtent à de la méfiance parce que l'on craint les tendances catholicisantes. En revanche, les fidèles catholiques sont souvent encore élevés dans les formes de piété de la contre-réforme. Dans une paroisse centrée sur une piété trop peu christocentrique on ne peut guère rencontrer un intérêt œcuménique à moins qu'il ne vienne d'une opposition à un trop grand accent mis sur le secondaire. A coup sûr il y a aussi dans de larges couches populaires des démonstrations spontanées de sympathie pour « l'autre côté » (par exemple lors des *Kirchentag* évangéliques ou des *Katholikentag*) mais cela ne dure généralement qu'un moment. La tâche principale du travail œcuménique en Allemagne est toujours d'écarter, dans le peuple fidèle, les obstacles psychologiques qui s'opposent à un véritable esprit œcuménique. D'un grand secours sont ici, surtout, les déclarations du pape Jean XXIII sur les frères séparés, sa charité, sa manière paternelle, qui ont fait trouver un nouveau langage alors que jusqu'ici le ton était beaucoup trop donné par la terminologie du droit canonique à l'égard des chrétiens séparés de Rome. Des deux côtés cependant il y a également de simples fidèles qui sont animés d'un véritable esprit œcuménique. Ils ne s'expriment pas au grand jour, mais ils vivent entièrement pour la grande cause de l'œcuménisme dans le sens du « monas-

tère invisible » de l'abbé Couturier. De nombreux malades offrent leurs souffrances à Dieu en expiation pour tous les torts commis dans la division confessionnelle. Lorsque dans les émissions de radio destinées aux malades on parle de cette cause, on est surpris de l'écho qui en revient et de la reconnaissance exprimée pour cette indication. La cohorte de ceux qui prient pour l'unité en Allemagne n'est pas minime. Si l'on parvenait à orienter ce courant de prière dans le sens de l'intention de l'abbé Couturier, une grande espérance pourrait naître. Mais, comme nous l'avons dit, ce ne sont que de petits groupes et l'on ne saurait affirmer que la Semaine annuelle de prière de janvier réponde à un désir profond de la masse des fidèles tant catholiques qu'évangéliques. Pour beaucoup de catholiques cette semaine de prière est une intention de prière comme beaucoup d'autres — s'il y a plus, cela tient aux curés qui jusqu'ici malheureusement ne prient pas, la plupart du temps, dans le sens de l'abbé Couturier, mais uniquement pour la conversion, le retour et la soumission des autres. Entre-temps cependant d'autres textes de prière ont été élaborés dont s'est occupée la conférence des évêques de Fulda. Il faut attendre qu'ils soient mis en pratique.

Partout où le mouvement liturgique a pris pied, en d'autres termes partout où la piété est centrée sur la liturgie, là aussi il y a ouverture au travail œcuménique. Cela montre que partout où ce qui est catholique est vécu de façon authentique, sans particularisme et sans accent faussement catholique, là aussi on trouve une disposition à accepter les requêtes de la Réforme que légitime la révélation. Les réformes liturgiques telles que le rituel allemand pour l'administration des sacrements ou le manuel de chant qui contient bien des cantiques de Martin Luther ou de Paul Gerhard, comme aussi le nouveau Catéchisme, ont contribué à préparer un climat plus favorable pour la cause de l'œcuménisme. Il y a surtout un certain nombre de théologiens qui sont ouverts au travail œcuménique comme le montre le cercle de professeurs catholiques et évangéliques travaillant sous la conduite de l'évêque I. R. Stählin et l'archevêque Jäger ainsi que l'activité de l'Institut Jean-Adam Möhler de Paderborn. Cet institut a pour tâche d'étudier la doctrine et la vie du christianisme réformé et de tenter d'y donner réponse du côté catholique.

Mais allons plus loin et demandons-nous quelles sont les tendances et les pratiques défavorables à l'esprit œcuménique.

Facteurs défavorables

Des deux côtés il y a, selon un mot du cardinal Mercier, des « esprits extrémistes ». C'est d'eux que le cardinal, qui avait dirigé les conversations de Malines durant les années 1921-1923 avec les Anglicans, disait dans une lettre du 18 jan-

vier 1924 : « Ils jugent notre entreprise inopportune parce que, selon eux, il serait mieux de laisser aller les Eglises séparées jusqu'à complète dissolution, afin que se manifeste avec plus d'évidence le contraste entre l'erreur et la vérité; au dernier stade le mal se transformerait en horreur et ce serait l'heure du triomphe de la vérité. Ils tiennent pour inefficace la méthode du cardinal parce que, apparemment, je n'emploie pas la vraie méthode de l'apostolat, à savoir la méthode des conversions individuelles ». Que répond Mercier à ce reproche (c'est aussi la façon de voir de bien des catholiques que la seule méthode du travail œcuménique est de gagner le plus grand nombre possible de convertis de l'autre camp) ? « Nous n'avons jamais rangé les mobiles de notre action selon leur degré d'importance. Nous avons considéré une situation d'ensemble... D'après vous notre méthode de travail est malhabile; l'expérience vous a montré que l'on devait renoncer à agir sur des communautés; on ne devrait prendre en considération que les individus. De quel droit limitez-vous l'action de la miséricorde divine ? Qui vous donne le droit d'exclure les communautés ? Ce qui est à condamner c'est votre exclusivisme. »

Cette question de la *Méthode des conversions* est surtout brûlante en Allemagne en raison du cercle évangélique de la *Sammlung* dont Asmussen, Lackmann, Finke, Baumann, Lehmann, etc., assument la responsabilité. Des esprits extrémistes, du côté catholique, s'impatientent devant la voie suivie par ces pasteurs évangéliques qui s'efforcent de faire valoir les aspirations catholiques dans les milieux évangéliques, ils attendent leur conversion ou même pensent qu'ils ont déjà laissé passer « l'heure de la grâce ». Du côté évangélique on juge, somme toute, la *Sammlung* d'une façon négative. On est méfiant parce que l'on soupçonne dans ce cercle quelque chose comme une tête de pont catholique en terrain protestant. La *Sammlung* elle-même ne se tiendrait pas du tout en garde contre cela parce que, précisément, dans les écrits de confession elle met l'accent sur des éléments « catholiques » dont elle croit qu'ils ont été oubliés dans le protestantisme. « Pour elle, catholique n'est pas nécessairement identique à catholique romain. Les chrétiens évangéliques qui se trouvent intérieurement dans la même situation que les membres de la *Sammlung* critiquent eux aussi bien souvent que l'on élude le problème de la conversion. » Ainsi parle une théologienne évangélique dans la revue *Una Sancta* (XIV, p. 311, décembre 1959) : « Il est assez stupéfiant que dans l'ouvrage de la Sammlung *Katholische Reformation* de la part de gens qu'il faut prendre au sérieux on ne trouve que de bien parcimonieuses phrases à propos du phénomène de la conversion, celle-ci, entre autres : « Celui qui trouve sa décision et se convertit, celui-là a justement trouvé sa décision sur laquelle il n'y a pas de remarque à faire. Mais la conversion n'est pas une solution du problème ecclésial. » Justement! La

conversion est affaire de conscience et on l'appelle presque, ici, une affaire privée... « Solution du problème ecclésial » — justement ce problème le converti l'a déjà résolu par sa décision; il l'a résolu pour lui-même et de façon démonstrative en face du monde; il n'a pas différé le problème ni troqué un vieux problème contre un nouveau mais, par sa démarche il donne le témoignage d'avoir résolu le problème dans le sens d'une solution objectivement juste et non pas parce que, subjectivement, il « se sentirait mieux » là où il est. Le converti est, en tout cas, quelqu'un qu'aucune relativisation ne pouvait tranquilliser. Une telle décision « n'appelle aucune remarque » ? Comment ? Ici, précisément, où le « problème ecclésial » sort de la sphère de la discussion et entre dans la lumière du dernier sérieux, où les conséquences sont tirées, un sacrifice fait, où l'on souffre, où la bonne renommée, la confiance des hommes et, entre autres, la réputation spirituelle et scientifique sont mises en jeu, il n'y a ici rien de plus — quant au « problème ecclésial » qu'une décision d'ordre privé sans importance ? Mais ne sont-ce pas de telles « décisions privées » qui tiennent en éveil le problème ecclésial en tant que problème du salut ? Ne sont-elles pas un témoignage auquel aucune élaboration de questions théologiques particulières ne devrait fermer l'oreille ? Pour prendre un exemple dans le passé, on peut récuser, désapprouver la décision de Newman mais on ne peut ignorer son poids, son mystère. Cela ne peut s'expliquer ni de façon purement « psychologique », ni par les « circonstances historiques, ni même simplement de façon théologique ».

A cela un théologien catholique répondait : « Peut-être l'exemple de Newman, qu'à juste titre vous appréciez beaucoup, peut-il servir à élucider cette apparente contradiction. Lorsque Newman eut reconnu que la *Via media* à laquelle il avait d'abord rêvé n'était pas pleinement apostolique, que, bien plus, le Corps du Christ selon la volonté du Christ comprenait une structure de responsabilités hiérarchisées, du sacerdoce général au sacerdoce particulier et à l'épiscopat sacramentellement consacré, sous (l'autorité de) la fonction de Pierre, et que, dans cette structure, il ne pouvait être remplacé par aucune considération d'opportunité humaine, la réalisation catholique-romaine fut, à ses yeux, la réalisation objectivement complète du christianisme. Cela ne l'empêchait pas de reconnaître que dans son histoire empirique, l'Eglise à bien des égards était demeurée en deçà de son idéal et de sa mission, que même elle avait eu une part de responsabilité dans la division de l'Orient et de l'Occident et dans la brisure de la Réforme, comme de son côté la Réforme par son exagération révolutionnaire commit des fautes, infidèle à sa propre signification. En raison de cette tension entre l'être objectif et la réalisation historique, Newman ne pouvait rien faire d'autre (grâce aussi à la connaissance intime qu'il avait, dès l'enfance, de la piété anglicane) que de faire appel à la foi

en la « justice de Dieu », en sa grâce manifestée à l'occasion de la faute de l'homme, à l'exemple séculaire de la chrétienté divisée : l'esprit de Dieu œuvre dans les deux traditions qui n'en sont pas, pour autant, d'égale valeur du point de vue objectif ni également apostoliques en leur être objectif. Parce qu'il avait toutes raisons de présumer chez ceux de ses amis qui ne se joignaient pas à sa propre conclusion, la même droiture que celle qui l'animait lui-même, il pouvait les considérer comme « frères dans le Christ » sans estimer reconnaître pour autant des « Eglises-branches » ou des « Eglises-ruines ». Il pouvait — comme nous le pouvons — les vénérer et les aimer personnellement comme des enfants de Dieu et des frères dans le Christ fondamentalement unis comme membres bien que de façon objectivement partielle seulement. Mais tout en aimant les frères dans le Christ il était fort loin d'appeler « Eglise » leur communauté ou de placer l'Eglise catholique à côté des communautés réformées comme une « confession » d'égale valeur objective. Il savait aussi, en raison des faiblesses et des unilatéralités de la théologie et de la vie de l'Eglise, que la véritable Eglise n'est pas et ne peut pas être parfaite en sa réalisation et c'était pour lui un appel de Dieu de faire, de soi-même et avec ses amis, tout le possible pour la réforme intérieure. On peut donc bien reconnaître ce qu'il y a de partiellement vrai (et cela pratiquement peut aller loin) dans les requêtes de la Réforme et des communautés qui en résultent (et par conséquent pas seulement des membres individuellement pris), avec le sentiment qu'elles ont mis en avant, avec leur empreinte particulière, des vérités et des valeurs qui, du côté catholique, dans leur réalisation historique sont restées au second plan. Ce ne sont pas là propos de notre seule revue *Una Sancta* mais pratiquement de tous les théologiens œcuménistes du côté catholique. Ils le font par amour de la vérité et non par pure courtoisie; et leur conviction catholique n'a, d'autre part, rien à faire avec l'outrecuidance.

Ce que dit le livre de la *Sammlung* sur la *Katholische Reformation* concernant les conversions comme question de conscience personnelle me paraît parfaitement juste et justement pensé. C'est le dire d'un théologien évangélique conscient de sa responsabilité particulière. Voici ce que, selon moi, il voulait dire : Celui qui est rempli de l'amour de l'unité et qui voit là la volonté du Christ, celui-là ne peut pas penser seulement à son propre salut, mais il a devant les yeux le droit de Dieu et fera passer, avant la question de sa conversion personnelle, la considération des répercussions d'un changement éventuel de confession. Newman lui-même qui, certes, ne pensait nullement à un « Mouvement œcuménique » pouvant conduire à l'Eglise, était réticent devant les conversions individuelles parce qu'elles avaient peu d'importance pour le mouvement d'ensemble. Il en est ainsi : la conversion d'un théologien, surtout s'il est en vue, est une charge qui pèse sur le Mouvement

œcuménique dans son ensemble. Comment chacun, en semblable situation, prend ses responsabilités, c'est affaire pour lui de relation personnelle avec Dieu. La chose est beaucoup plus facile pour un fidèle ordinaire, c'est pourquoi elle est davantage, en général, affaire privée, bien que le problème soit plus complexe pour qui a assumé le travail œcuménique. »

Personnellement je n'irais pas jusqu'à tenir les conversions pour une « charge pesant sur le Mouvement œcuménique dans son ensemble ». Il est nécessaire que se manifestent toujours de nouveaux signes du caractère absolu revendiqué par la question de la vérité. Mais cela ne veut pas dire qu'à mon sens la question de la conversion doive être considérée comme l'alpha et l'oméga du travail œcuménique. Et cela pour deux raisons. D'abord, il faut distinguer entre conversion et conversion. Bien des conversions, on le sait, sont faites par opportunisme (mariage, profession, etc.). De telles conversions ne servent pas l'Eglise. En second lieu, dans la restauration de l'unité chrétienne l'individu n'est pas seul en cause. En théologie on discute aujourd'hui la question des *Vestigia Ecclesiae*, c'est-à-dire la question de savoir quelle est la valeur ecclésiale des communions confessionnelles séparées de Rome. Du côté catholique on considère volontiers le protestantisme comme une somme de fidèles individuels. Cette manière de voir s'appuie sur une théologie libérale, ou, aujourd'hui néo-protestante, qui effectivement voit dans l'Eglise une association, une école, un conventicule. Ce n'est pas ainsi que Martin Luther et les confessions de foi luthériennes comprenaient l'Eglise. Pour eux l'Eglise était une grandeur transsubjective, la « Mère des croyants ». L'Institutum du cinquième article de la *Confession d'Augsbourg* est proche de cette conception. Pourquoi devrions-nous le nier ? Le cardinal Döpfner, dans un sermon pour l'octave de prière de 1956 disait : « Ce n'est pas seulement les non-catholiques individuellement mais également les confessions séparées elles-mêmes que nous voulons juger équitablement. Certes, nous ne devons pas perdre de vue les erreurs qui se sont développées en raison de leur séparation de l'Eglise-Mère. N'oublions pas cependant que ces communautés, selon le plan de Dieu, accomplissent pour beaucoup d'hommes la tâche de l'Eglise grâce à l'héritage sacré qu'elles ont emporté. » (Cf. SARTORY, *Die katholische Kirche und die getrennten Christen*, Patmos Verlag, 1957, p. 98; importantes sont aussi sous ce rapport les déclarations de R. Baumann, *Der Wert meiner Landeskirche*, dans *Una Sancta*, XIV, 1959, pp. 318-321.) Il y a, en Allemagne, assez d'institutions qui s'occupent de conversions : du côté catholique le *Winfriedbund*, les maisons de la *Porte ouverte;* du côté évangélique l'Institut de science des confessions (*Konfessionskundliche Institut*) de Bensheim ou le cercle de Damas (*Damaskus Kreis*) dans lequel sont rassemblés les ecclésiastiques catholiques passés au protestantisme et qui ont pour charge

principale le soin spirituel des convertis. Mais précisément ces institutions ont la grande responsabilité de ne pas heurter le véritable esprit œcuménique. A la sauvegarde de cet esprit devraient contribuer les déclarations que le Conseil œcuménique proposait à ses Eglises-membres au sujet « du témoignage chrétien, du prosélytisme et de la liberté religieuse » leur demandant, par exemple, si elles étaient d'accord pour « avoir de l'estime pour les convictions des Eglises dont nous ne partageons pas la conception et la pratique de l'appartenance à l'Eglise, et pour considérer de notre devoir chrétien de nous aider mutuellement, de surmonter nos faiblesses éventuelles par des échanges théologiques loyaux et par une aide réciproque concrète au lieu de nous laisser entraîner à des critiques privées ou publiques et à une condamnation de nos fautes respectives »; pour « considérer comme le devoir capital de tout chrétien conscient de travailler d'un cœur priant au renouveau de l'Eglise dont il est membre »; pour « nous abstenir, du côté catholique, de toute tentative d'offrir à quelqu'un des avantages d'ordre matériel ou social afin d'influencer son option confessionnelle ou d'exercer une pression déplacée en temps de dénuement et de misère »; pour que « nous n'acceptions dans notre Eglise personne qui serait dans sa propre Eglise objet d'une censure ecclésiastique pour motifs communément admis de relâchement moral ou qui seulement voudrait se soustraire à la discipline de son Eglise ou encore qui chercherait à se joindre à une autre Eglise pour des raisons non religieuses ou indignes »; pour « reconnaître à tout chrétien adulte qui, en conscience, ne croit pas pouvoir demeurer dans son Eglise, pleine liberté de passer à une autre ». (Cf. *Una Sancta*, XIV, 1959, pp. 262-271.) Si, des deux côtés, nous nous comportions de telle manière, les conversions ne seraient pas un poids pour le Mouvement œcuménique dans son ensemble. Ce n'est malheureusement pas encore le cas si l'on considère, surtout du côté protestant, la littérature pour convertis ou du moins les consignes pour l'enseignement des convertis. Comme l'Eglise catholique est là défigurée, souvent même falsifiée! Par ailleurs, une expression comme « perversion » employée par le droit canon catholique (can. 1060) pour désigner le passage d'un catholique au protestantisme, ou certains rites de conversion avec leurs formules d'abjuration ou de réprobation ne sont pas propres à rendre justice à la dignité chrétienne des non-catholiques. « Nous ne devons jamais aborder un non-catholique comme s'il était personnellement hérétique, sa confession et sa communion réclament aussi notre respect » (cardinal Döpfner, *a.a.O.S.*, 91). Sans doute faut-il dire ici également que dans toute cette question se fait souvent jour, du côté protestant, un sentiment d'infériorité et un ressentiment qui se manifeste, par exemple, par une méfiance et un éloignement à l'égard du mouvement *Una Sancta* parce que, si de nombreux

évangéliques y sont devenus catholiques, le contraire n'a jamais eu lieu. Les intégristes catholiques, à l'inverse, soupçonnent les catholiques d'*Una Sancta* d'être des luthériens déguisés, et les protestants servent le même reproche à leurs propres gens. Que faut-il en dire ? Il est évident qu'un théologien catholique qui s'occupe constamment des Réformés ou de théologie et de piété évangéliques, saisit l'inégalable valeur des aspirations de la Réforme et les réalise dans son catholicisme. Pourquoi ne le ferait-il pas lorsqu'il s'agit d'aspirations légitimées par la Révélation qui ont peut-être été négligées dans la réalisation de fait de la vie catholique! Pourquoi faudrait-il le condamner lorsqu'il essaie de présenter la foi catholique dans la langue et à la manière des évangéliques ? Il se fait, de la sorte, « évangélique » (non pas dans le sens confessionnel mais par la proximité de sa pensée avec l'Evangile), ce qui est tout autre chose que protestant. Inversement, la pensée catholique ne demeure pas sans influence sur l'interlocuteur évangélique. Un exemple classique — emprunté à une époque où il n'y avait pas encore de mouvement *Una Sancta* — est l'influence de Jean-Adam Möhler sur Vilmar. F. W. Kantzenbach dans son étude *La « Théologie des Faits » de Vilmar et la « Symbolique » de Jean Adam Möhler* a mis en lumière cette dépendance et conclut : « Avec la sympathie pour Mélanchton... va de pair l'adoption de la structure de pensée ontologique de la tradition catholique classique que Möhler osa restaurer dans les formes de penser et de dire de son temps. Corrélativement Vilmar prit pour tâche de donner par tous les moyens à la Confession d'Augsbourg l'empreinte non seulement d'un document de portée catholique-œcuménique, mais même dans une large mesure de théologie catholique-romaine et d'élaborer sur cette base son schéma du fait et de l'expérience... Les racines de cette méthode théologique se trouvent dans la théologie romaine et nous devons croire que c'est par Möhler que Vilmar l'a connue. » Y a-t-il là quelque chose de condamnable ? La question est d'autant plus justifiée que Vilmar ne s'est pas converti et que par lui, grâce à une nouvelle ouverture de l'opinion à l'héritage des Pères et au devenir et à la nature organique de tout être, les anciens courants rationalistes furent surmontés dans l'Eglise évangélique. Bien des critiques de Vilmar sont aujourd'hui exposées du côté évangélique. Laissons de côté la question de savoir s'il a ou non absolutisé la structure de l'Eglise et le ministère au point de rejeter le sacerdoce général des fidèles (cf. art. *Vilmar* dans *Evangelisches Kirchenlexikon*). Mais souligner le ministère n'est-ce pas une requête légitime non seulement en regard des affirmations indubitables de la Sainte Ecriture mais relativement à la Confession d'Augsbourg, si bien qu'un luthérien convaincu peut penser tout à fait comme Vilmar sans abandonner le terrain de l'Ecriture et de sa confession de foi. On doit donc être prudent avec les griefs globaux de

« crypto-luthérien » ou de « tendances catholicisantes », la cause œcuménique n'a rien à gagner à de telles suspicions. Les catholiques devraient préférer se demander s'ils pensent et vivent vraiment de façon catholique et non pas « catholiciste », c'est-à-dire s'ils n'apprennent pas leur catéchisme seulement contre quelqu'un; et les évangéliques s'ils pensent de façon vraiment évangélique et s'ils ne se stérilisent pas dans un ressentiment purement anticatholique et « protestantiste ». Quand des influences réciproques s'exercent, on doit se demander si cela ne vient pas du fond même des choses, c'est-à-dire du terrain commun de la Sainte Ecriture et de la Tradition, ou plus encore de l'Esprit-Saint qui rassemble ce qui est dispersé.

Défavorable à l'esprit œcuménique est encore l'attitude de ceux qui, selon le cardinal Mercier, se plaignent de la lenteur du travail et de l'absence de résultats palpables. « Ils se sont voués à la politique du tout ou rien et ne regardent qu'au résultat final. Ils exagèrent à dessein les difficultés qu'il faut surmonter avant de l'atteindre et sous-estiment le rôle dominant de la grâce dans le développement de la vie spirituelle... Ils sont portés à s'imaginer le problème de la réunion comme un problème géométrique dont la solution, positive ou négative, doit être immédiatement trouvée » (card. MERCIER). On peut constater une pareille attitude en Allemagne également. Il y a, du côté catholique et du côté évangélique, une manière d'information œcuménique qui intentionnellement exagère les difficultés et, en conséquence, paralyse les espérances. Après avoir donné libre cours au pessimisme on finit en ajoutant : mais nous devons prier pour que soient surmontées les divisions. Il est manifeste que cette prière n'est que de la résignation et demeure inefficace; elle n'est pas portée par une vraie foi. En théologie on rencontre cette attitude chez des théologiens pour lesquels la théologie est une sorte de mathématique supérieure : tout est clair comme le soleil, il n'y a aucun problème ou si quelques-uns surgissent, ils ont depuis longtemps été résolus dans la tradition. Ces théologiens ne connaissent pas de vrais problèmes théologiques; ils s'effarouchent du paradoxe de l'Evangile et tendent à de toujours nouvelles définitions dogmatiques par le magistère infaillible. Pour eux les problèmes œcuméniques ont déjà été tous résolus car « nous avons bien les meilleures réponses à nos propres questions », pour reprendre le mot frappant d'un ironiste. Ils ne prennent pas part aux conversations œcuméniques : que pourraient-ils y glaner de nouveau ? Aussi n'ont-ils aucune connaissance précise de leurs frères séparés, pour ne pas parler des Réformateurs qu'ils ne connaissent que par la littérature catholique de controverse (largement polémique). S'expriment-ils en public, ils donnent la plupart du temps une image déformée du christianisme de la Réforme. Parmi les théologiens catholiques d'une réelle importance en Allemagne

cette manière de théologie ne se rencontre guère mais elle domine souvent le champ des petites publications aux éventaires des églises et elle a, de la sorte, une grande influence (malheureusement négative) sur la masse des fidèles.

Puisque nous en sommes aux théologiens, il faut mentionner encore une autre orientation qui, à l'inverse, exagère la théologie problématique et qui s'est résignée à une émigration à l'intérieur. Les théologiens de ce genre sont des isolés mais on peut en trouver effectivement parmi les exégètes qui, par leur exégèse, bâtissent dans le vaste océan de ce qui est catholique une île solitaire sur laquelle les intéresse peu ce qui va de l'avant dans l'Eglise, par exemple en dogmatique, en morale ou en droit canon. Précisément parce que ces hommes sont d'un niveau scientifique très élevé, leur absence du travail œcuménique est à déplorer.

Mais venons-en aux facteurs *qui témoignent*, en Allemagne, *d'un authentique esprit œcuménique*.

Facteurs favorables

On ne saurait trop apprécier la vie des petits et des silencieux dont nous avons déjà parlé. C'est dans le secret que s'accomplit ce qu'il y a de plus important. Un bon nombre de monastères féminins de contemplatives (Cisterciennes, Carmélites, Clarisses, etc.), ont consacré leur vie par un vœu explicite à la cause de l'unité. De l'abbaye de Niederaltaich (nous allons parler de son travail) s'est répandu l'usage, le jeudi de chaque semaine en souvenir de la prière du Christ pour l'unité à la veille de sa mort, d'allumer un cierge comme un signe vivant de prière, afin de mettre toutes les prières de ce jour au service de l'*Una Sancta*. Ce « cierge de l'*Una Sancta* » brûle aujourd'hui déjà dans le monde entier, même derrière le rideau de fer, dans des communautés et des familles catholiques, anglicanes, orthodoxes, évangéliques. On prie dans le sens de l'abbé Couturier que Dieu nous fasse don de son unité quand et comme il la veut. Par là on veut signifier que c'est *Dieu* qui doit donner cette unité, qu'elle est donc une œuvre de la grâce et que, dans son insondable dessein, il connaît des voies et moyens qui, à nous autres hommes, sont peut-être cachés encore. Les catholiques ont trouvé cette manière de prier évoquée récemment par le pape Jean XXIII qui a formulé ainsi l'intention de prière pour janvier : « Que tous ceux qui cherchent la véritable Eglise reconnaissent plus profondément l'aspiration du Cœur de Jésus à l'unité des siens et soient, par là, conduits à l'unité. » Voici comment *Herderkorrespondenz* commente cette intention de prière du pape : « Les difficultés ne commencent, on le sait, que lorsque l'unité est désignée de façon plus précise, comme cela est arrivé dans les intentions de prières correspondantes

de Pie XII, en 1958, par exemple : « Que tous cherchent l'unité des chrétiens dans la seule Eglise catholique, fondée par le Christ », ou en 1956 : « Que quiconque cherche la véritable Eglise reconnaisse dans la primauté du pape le fondement de l'unité de l'Eglise. » Chez le pape Jean XXIII l'accent est reporté de la forme catholique romaine de l'unité (qui n'est nullement abandonnée) sur les personnes divines. Cela veut dire : dans notre prière pour l'unité de la véritable Eglise nous devrions marquer une nouvelle distance d'avec les représentations catholiques trop conventionnelles et pénétrer effectivement de façon plus profonde jusqu'à la source de l'unité, l'amour du Christ, en qui les catholiques romains ne sont pas seuls à reconnaître leur Seigneur. Nous devons établir notre prière pour la réunion des chrétiens dans une nouvelle et quasi divine liberté » (année XIV, pp. 97 et suiv.). Ce « déplacement d'accent », les chrétiens de *l'Una Sancta* l'avaient attendu. Quelle joie de trouver leur aspiration confirmée par la plus haute autorité. Il est clair qu'un catholique ne peut penser à nulle autre unité que dans le sein de l'Eglise catholique-romaine. Et cependant il est nécessaire de ne pas comprendre cette unité comme une « note de l'Eglise » seulement, c'est-à-dire uniquement sous son aspect extérieur et juridique. L'unité est aussi un caractère propre de l'Eglise, c'est-à-dire qu'elle appartient à la nature interne de l'Eglise, comme le pape Pie XII l'indique dans son encyclique sur le Corps mystique du Christ : « A ces liens juridiques... s'ajoute encore nécessairement un autre fondement d'unité : ce sont les trois vertus par lesquelles nous sommes unis à Dieu et les uns aux autres de la façon la plus étroite : la foi chrétienne, l'espérance et la charité. » A ce fondement de l'unité, le mouvement *Una Sancta* a toujours attaché une grande importance. Ce n'est pas par hasard que les premières « Journées de récollection pour chrétiens évangéliques et catholiques » se sont tenues à Niederaltaich sur le thème : « Foi, Espérance et Charité. »

Lorsque nous parlons du travail de l'*Una Sancta* à Niederaltaich, il faut penser tout d'abord à l'homme qui a rendu possible et inspiré ce travail et que l'on peut nommer l'un des Pères de ce mouvement en Allemagne : l'Abbé Emmanuel Maria Heufelder. Dès 1935, empoigné par le texte de saint Jean, XVII, il a recherché la rencontre avec les frères séparés. La devise qu'il choisit comme Abbé : « Un dans le Christ » (*In Christo unum*) visait à réaliser une véritable unité chrétienne entre ses moines — entreprise toujours nouvelle, car la charité n'arrive jamais à son terme. Toute la prière et toute l'activité de l'Abbé Heufelder tendaient à reconnaître la volonté de Dieu sur notre temps. Pour la rencontre avec les frères séparés Dieu lui a fait don d'un charisme : une foi inébranlable dans les promesses divines, une espérance sans défaillance — ses fils spirituels ont mis en exergue sur le périodique *Una Sancta*, qu'ils éditent en liaison avec les Sœurs du Christ-Roi de Meitingen, filles spiri-

tuelles du fondateur du mouvement *Una Sancta* en Allemagne, le Dr M. J. Metzger (exécuté en 1944 par les nazis), le mot du pape Pie XI : « Notre foi nous enseigne à espérer même contre toute espérance » — et la bonté sans limites d'un cœur paternel. Un mot de l'Abbé Heufelder est bien caractéristique de la pensée qui inspire ce travail : « La prétention qu'a l'Eglise catholique de posséder la plénitude de la vérité cessera d'être une pierre de scandale lorsque nous nous efforcerons d'atteindre avec la même clarté et la même résolution à la plénitude de la charité. C'est pourquoi nous devons maintenant mettre tout en œuvre pour créer une atmosphère de charité, et combattre en nous-mêmes toutes les formes de dureté de cœur, de jalousie, ou de luttes pour la préséance. » Telle est l'orientation du mouvement *Una Sancta* du côté catholique : il vise en tout premier lieu le milieu catholique. L'Abbé et les moines savent qu'aujourd'hui ce ne sont ni les paroles, ni les programmes qui convainquent, mais bien plutôt la vie vécue. Par cette attitude le Bénédictin se situe — comment pourait-il en être autrement ? — dans la vieille tradition chrétienne. L'Abbé est pour lui le modèle du bon Pasteur qui prend miséricordieusement sur ses épaules la brebis perdue et la rapporte au bercail. Cette attitude fait revivre l'esprit d'un saint Jean Chrysostome faisant cette exhortation : « Jette le filet de la charité afin que ce qui est infirme ne soit pas brisé mais bien plutôt guéri... Jette l'hameçon de la pitié et tire celui qui se noyait. S'il persévère dans son opposition, donne simplement avec patience et bonté le témoignage (de la vérité) : sans haine, sans aversion, sans esprit de persécution » (*In Cor.*, 13, P. G., LXI, 283).

Cette charité, nos frères séparés la sentent à Niederaltaich et c'est pourquoi ils sont volontiers les hôtes de l'abbaye. Ils se savent estimés dans leur décisions et sentent du respect pour leurs convictions religieuses. On est bien éloigné, à Niederaltaich, d'offrir des solutions toutes faites dans la question de la ré-union. On n'y aime point les formules simplistes ou hostiles. On ne sait qu'une chose, c'est que ce n'est pas par des polémiques théologiques que le corps blessé du Christ sera guéri. Les forces de ré-union se situent plus profond : elles doivent être cherchées sur le plan d'une attention spirituelle chaque jour croissante de l'un pour l'autre (*eines geistlichen Zueinanderwachsens*). Il se tient à Niederaltaich, comme nous l'avons dit déjà, des journées de récollection spirituelle pour chrétiens évangéliques et catholiques. Cela veut dire aussi que l'on s'écoute l'un l'autre. On éprouve sans cesse à quel point les chrétiens séparés, de manière funeste, parlent des langues différentes. Il leur est devenu difficile de se comprendre. Mais cette différence de langage est aussi salutaire. Nous entendons le message évangélique dans un langage qui ne nous est pas familier et cela peut nous secouer au moins parce que, de la sorte, nous avons à délibérer si ce que dit l'autre est bien *le* message évan-

gélique. Au centre de ces journées de récollection il y a les offices divins. Les participants assistent à la messe latine dans la basilique (ils assistent également au chant des vêpres par les moines), à la liturgie byzantine dans la chapelle orientale Saint-Nicolas, et nos frères évangéliques disposent d'une chapelle propre où ils célèbrent la Cène. Si les offices divins sont à ce point placés au centre c'est qu'ici s'accomplit le passage des abstractions au concret, de la pensée à la vie. Du point de vue théologique voilà ce que cela signifie : il y a une *theologia prima* et une *theologia secunda*, selon l'expression de feu le professeur R. Schneider, évangélique, spécialiste en liturgie. Il voulait dire, pensant au dialogue avec les Orthodoxes : Beaucoup de théologiens occidentaux s'étonnent de ce que les théologiens orientaux évitent la discussion. Mais ils ne refusent jamais de discuter sur la prière et, avant tout, sur la prière liturgique. Ils pensent plutôt, comme saint Cyrille de Jérusalem : la réalité de Dieu doit d'abord être éprouvée dans la théologie originelle avant que nous puissions en parler de façon adéquate et juste. Le dogme parle des actes salutaires et vivifiants du Christ qui induisent à l'action de grâces. Le fait que le dogme est donné dans l'Eucharistie (littéralement : action de grâces) ne peut être négligé, sinon la pensée est aveugle et sans vie. Le chant de triomphe que les créatures les plus élevées offrent à Dieu sans fin, l'hymne de la victoire du Christ auquel s'unit la communauté d'ici-bas — c'est cela la théologie. Louange et action de grâces pour l'ensemble des actes salvifiques que nous applique le Seigneur venant à nous dans la célébration — c'est cela la théologie, la glorification de Dieu. La réalité de Dieu, ce qu'il a fait pour notre salut n'est pas premièrement objet de la pensée, de la spéculation rationnelle, mais de l'action de grâces qui sait que sa propre existence est sauvée par l'action de Dieu. Cette action de grâces pour le salut accompli par Dieu et que nous éprouvons de façon existentielle, c'est cela la *theologia prima*. C'est à elle seule que s'ouvre la réalité divine pour autant que cela est possible à l'homme (cf. Ps. 50, 23). L'action de grâces est la façon originelle de s'ouvrir à la réalité divine. Toute pensée sur Dieu doit donc ramener à l'action de grâces et en vivre si elle veut être juste. Toute *theologia secunda* avec ses formulations vivantes, doctrinales et dogmatiques doit avoir son fondement dans la *theologia prima*. Dans l'Eglise ancienne l'Eucharistie est la racine de ce qui est dogmatique et doctrinal, les mots de la prière deviennent concepts dogmatiques; c'est l'Eucharistie qui engendre la dogmatique. »

La pensée doit revenir à l'action de grâces, les dogmes doivent surgir de la prière. La *theologia secunda* a son fondement dans la *theologia prima*. Que cela nous ait été remis devant la conscience — et quand je dis : nous, je pense avant tout aux théologiens —c'est pour moi le sens de ces journées. « La théo-

logie est chant de louange », ainsi s'exprimait Origène; ou, comme disait Isaac d'Antioche : « Je veux parler de Toi, non point cependant comme un homme adonné aux subtilités mais comme un homme adonné à la prière. »

Un second point ressort de cela clairement : à la base des énoncés confessionnels différents sur Dieu et les institutions divines du salut, il y a des expériences personnelles différentes de cette réalité. Thérèse d'Avila devait avoir fait une expérience tout à fait particulière lorsqu'elle formulait ainsi la donnée fondamentale de toute sa théologie mystique : « *Dios solo basta* — Dieu seul suffit. » Martin Luther, lui aussi, devait avoir éprouvé Dieu d'une manière toute particulière lorsqu'il écrivait ses strophes sur la loi et l'Evangile ou sur la conscience tentée. Derrière les différents énoncés dogmatiques il y a des expériences de foi différentes qu'il s'agit de mettre en évidence si nous voulons nous rapprocher en matière doctrinale. C'est pourquoi je pense qu'il n'est pas erroné d'estimer que le dialogue essentiel entre les confessions devrait se faire dans les cloîtres plutôt que dans les universités. Au sujet de la Réforme, j'ai lu dans le livre d'Erich Przywara, *Ancienne et Nouvelle Alliance*, ce qui suit : « Réformation au centre de l'histoire de l'Occident signifie ce que dit son nom : Réforme. Cela veut dire : retour à la forme originelle du Christianisme. Elle pousse à l'absolu l'objet propre de chacune des grandes réformes historiques qui l'avaient précédée et qui l'entouraient. La Réformation est ici l'héritière de la réforme cistercienne du *Deus Caritas*, Dieu de l'amour enflammé, contre la lettre figée de la Loi. Elle est l'héritière de la réforme bénédictine de Joachim de Flore : *Deus Spiritus Libertas*, de Dieu comme Esprit et Liberté — afin de surmonter toute extériorité et de prier dans l'Esprit et la Vérité. Elle est l'héritière de la réforme de saint François d'Assise : du Dieu *Paupertas Crux*, Dieu de la pauvreté et de la Croix — contre une Eglise du faste et de la somptuosité. Elle est l'héritière de la réforme dominicaine : du *Deus Verbum*, Dieu de la parole et de la proclamation — face à une liturgie incomprise et morte. Elle est sœur enfin de la réforme espagnole d'un Ignace de Loyola, d'une Thérèse d'Avila, d'un Jean de la Croix : du *Deus Gratia in media desperatione et nocte*, Dieu de la grâce unique, s'élevant au-dessus de l'orgueil brisé, luisant sur les âmes aux prises avec le désespoir : nuit très sombre de l'abandon et cependant nuit de la superirradiante lumière. »

Ne devrions-nous pas être tout attention lorsque nous entendons de telles phrases ? Et ne devrions-nous pas mettre tout en œuvre pour répondre jusqu'au bout aux ultimes et plus profondes requêtes de ces réformes cistercienne, bénédictine, franciscaine, dominicaine et espagnole tout comme nous devrions le faire avec Martin Luther ou Jean Calvin ? Où trouvons-nous dans la théologie d'aujourd'hui ce Dieu de l'amour enflammé,

ce Dieu Esprit et liberté, ce Dieu de la pauvreté et de la Croix, ce Dieu de la parole et de la proclamation et ce Dieu grâce unique se levant sur l'orgueil brisé ? Mais ne devrions-nous pas rechercher aussi dans quelle mesure la réforme luthérienne ou calviniste a poussé à l'extrême ces requêtes chrétiennes fondamentales jusqu'à les rendre absolues et unilatérales ?

Qu'est-ce qui ressort clairement en cette matière ? Il y a des ponts qui peuvent mener l'un vers l'autre des profondeurs de l'expérience spirituelle; il y a des ponts qui peuvent être jetés dans le domaine de l'ascèse et de la doctrine spirituelle, mais qui ne sont pas encore discernables dans la *theologia secunda*. Ne devrions-nous plus, pour cela, nous mettre à l'école de nos saints ? Ce que, par exemple, une sainte Thérèse de Lisieux, un P. Caussade ou un Abbé Chapman nous ont enseigné sur la grâce, sur Dieu et les hommes, est à la fois profondément catholique et profondément évangélique. Et réciproquement, les écrits des Réformateurs devraient être lus en leur contenu spirituel. Cette voie est difficile parce que ces spirituels n'ont pas été des systématiques; mais c'est une voie extraordinairemnt féconde parce qu'elle permet de reconnaître le *Sitz im Leben*, parce qu'elle ne parle pas de façon abstraite, mais toute concrète. Dans la protestation de Luther contre la métaphysique, je reconnais la protestation de l'homme religieux contre l'abstraction. Attitude théorique et attitude religieuse sont deux choses différentes. Le couronnement de cette protestation contre l'abstraction du côté catholique est le cardinal anglais Newman. Newman, qui lui non plus n'était pas un systématique, chercha à éclairer et à mettre en ordre la réalité. La distinction entre le « réel » et le « conceptuel » traverse toute sa théologie. Il cherchait leur rapport mutuel interne. Le lien entre religion et théologie, entre foi vivante et savoir scientifique, fut le thème qui exerça sur ses travaux une influence fondamentale. Le mot clé de sa pensée théologique était bien le mot « réaliser ». Et ce mot, pour Newman, voulait dire : faire vivre en nous la réalité du surnaturel venant à nous. Il s'agit donc de s'approprier cette réalité. Pour Newman il n'y avait pas de comportement qui fût purement conceptuel, purement théorique. Ecoutons encore, sur le même sujet, un mot du métropolite orthodoxe Séraphin : « L'existentialisme consiste en ce que le point de départ de notre conception du monde et de la vie doit être non pas la pensée, le concept abstrait, mais la réalité concrètement réalisée. Et le but de cette conception du monde est non pas la satisfaction de l'esprit mais cette réalité rendue effective. C'est une protestation contre l'abstraction des systèmes aussi bien du matérialisme que de l'idéalisme; une protestation contre la construction ou la reconstruction de la vie sur la base de concepts abstraits. — Pour l'Orthodoxe, la religion n'est pas un système théorique ou théologique, mais une introduction concrète à la vie. La religion est pour lui une « théorie » au sens grec du mot : un « voir

Dieu » et en même temps un « devenir Dieu », un « devenir un » avec Dieu, une « théosis ». C'est ce qui explique que dans l'Orthodoxie il n'y a aucun système dogmatique élaboré. »

Trois témoignages de trois confessions : Luther, le cardinal Newman, le métropolite Séraphin. Une même requête qui est un pont jeté entre les chrétiens séparés. C'est là une des lignes maîtresses du dialogue théologique tel qu'il a lieu à Niederaltaich dans le cadre de ces journées de méditation.

Du point de vue de la méthode l'on a en vue le but suivant : Au Concile de Trente l'Eglise a rejeté beaucoup de formulations des Réformateurs pour des raisons pastorales, en considération des circonstances du moment. C'est ainsi qu'ont été rejetées des formulations qui pouvaient, en soi, être comprises de façon correcte mais qui, dans la situation d'alors où tant de choses, dans l'Eglise catholique, s'étaient développées sans transparence et de travers, dégénérant en abus, avaient engendré de la confusion. Les Canons de Trente ont un caractère défensif; cela veut dire qu'ils ne sont pas un exposé plus ou moins complet de la doctrine de l'Eglise. A quatre cents ans de distance il pourrait commencer d'en être autrement. Mais est-ce que la question ne se pose pas alors de savoir si l'Eglise catholique, convaincue qu'elle est d'être la seule véritable Eglise et d'avoir la seule vraie doctrine, est en situation d'entrer dans une véritable discussion sur les questions de doctrine. Il faut ici considérer ce qui suit : toute phrase humaine, toute phrase donc dite par l'homme, est une phrase finie. Cela veut dire qu'elle ne peut jamais exprimer le tout de la réalité qu'elle vise et qui, en l'occurence, est une réalité divine, par conséquent infinie. La connaissance que Dieu a de lui-même et de l'économie du salut est une connaissance simple et parfaitement exhaustive. Nos propositions visant les réalités divines infinies ne peuvent jamais exprimer ces réalités de façon exhaustive et pleinement compréhensive. Ce que nous — c'est-à-dire l'Eglise — disons de Dieu et des réalités divines est inadéquatement vrai; c'est dire que nous atteignons effectivement la chose — et pour autant une phrase inadéquate se distingue, du point de vue qualitatif, infiniment d'une phrase fausse, — mais sans la recouvrir entièrement. Cet état de choses quant aux énoncés dogmatiques de l'Eglise signifie — je me refère à Karl Rahner qui a développé cette pensée dans ses écrits théologiques — : ce que l'Eglise proclame dans le dogme est vrai — le Saint-Esprit de Dieu ne permet pas que l'Eglise enseigne quelque chose de faux, sinon Satan, le « père du mensonge » aurait triomphé d'elle — mais sa formulation est une proposition finie, inadéquate, incapable de jamais exprimer la réalité divine de façon compréhensive et pleinement exhaustive. Dans cette marge entre la proposition vraie mais cependant finie et la vérité bien plus grande et infinie, se trouve — si j'ose m'exprimer ainsi — notre chance œcuménique! En principe, toute for-

mule en laquelle s'exprime la foi, bien que demeurant toujours vraie, peut être dépassée, c'est-à-dire être remplacée, en principe, par une formule encore plus juste, plus adéquate encore à la réalité divine, exprimant la même chose que la précédente mais d'une manière encore plus pertinente, plus compréhensive, plus nuancée et avec d'autres avantages encore peut-être. N'oublions pas, d'ailleurs que beaucoup de propositions de foi de l'Eglise sont formulées de façon négative : quiconque enseigne ceci ou cela de façon erronée, qu'il soit anathème. Si l'on essayait de saisir la même chose de façon positive, on verrait peut-être la même réalité d'un autre point de vue encore, dans une autre perspective qu'on ne l'avait fait jusque-là. C'est ainsi que, par le dialogue avec d'autres confessions, les dogmes catholiques pourraient être envisagés à de nouveaux points de vue qui nous aideraient à repenser nos formulations, à comprendre mieux et surtout à les proclamer de façon plus actuelle. Il peut aussi se faire qu'entre les formulations dogmatiques différentes de deux confessions l'unité de la réalité visée puisse être reconnue. L'uniformité dans la formulation d'un énoncé de foi n'est pas du tout nécessaire si les énoncés littéralement différents veulent signifier la même chose. Un dialogue doctrinal entre frères séparés ne pourrait-il donc pas conduire à regarder en commun par-delà les formulations différentes l'objet envisagé ? Je dois dire ici avec reconnaissance que j'ai appris quelque chose de cette méthode véritablement œcuménique lorsque j'étudiais la théologie évangélique près du professeur Schlink. Nous avions un séminaire sur la méthode dogmatique suivie par le théologien catholique Michel Schmaus. Avant que les évangéliques n'en viennent à dire ce qui, selon leur interprétation de la révélation divine, leur paraissait faux chez Schmaus, ils cherchaient derrière la formulation de la dogmatique catholique qui leur semblait étrange, à saisir l'objet pensé. Ils demandaient : comment formulerions-nous cette pensée à partir de notre vocabulaire et de nos catégories de pensée ? Sans doute il en résultait souvent des formulations toutes différentes, mais la pensée était la même. Alors seulement on dégageait les véritables différences. Ne serait-ce pas une tâche œcuménique que d'explorer de cette façon les énoncés doctrinaux des diverses confessions de foi ?

Si nous nous sommes tant étendus sur le travail de Niederaltaich, ce n'est pas que nous pensions y avoir trouvé tout simplement le Schibboleth du travail œcuménique. Mais nous avons le sentiment que s'offrent ici des possibilités de donner consistance à un esprit vraiment œcuménique, d'autant plus que nos frères séparés ont accueilli favorablement cette sorte de travail œcuménique. Il y a dans beaucoup de villes d'Allemagne des Cercles *Una Sancta* pour théologiens et laïcs des deux confessions où l'on travaille selon cette méthode. Elle se manifeste dans la revue *Una Sancta* dans laquelle écrivent des Catholi-

ques, des Evangéliques et des Orthodoxes et qui est largement diffusée en une édition de 10.000 exemplaires.

Pour terminer disons encore quelques mots du travail œcuménique accompli en Allemagne à l'endroit de l'Eglise orientale. On peut ici citer les centres suivants :

1) les Bénédictins à Scheyern, Ettal, Gerleve, Maria-Laach et Niederaltaich;

2) les Augustins à Wurzburg (Institut pour l'Eglise orientale et Catholica-Unio);

3) les Jésuites à Pullach;

4) des professeurs et laïcs isolés (comme le professeur Krüger, à Bonn; le professeur Ziegler, à Munich; l'abbé Tyciak, à Bonn, etc.).

Dans ces différents centres on peut constater les tendances suivantes :

1) Activité purement scientifique sans adopter le rite de l'Eglise orientale (Scheyern, Ettal, Gerleve, Maria-Laach, Institut de Wurzburg, professeurs et laïcs isolés).

2) Activité scientifique dans le but de faire connaître en Occident l'Eglise d'Orient et les problèmes contemporains qui lui sont liés (persécution par le communisme et idéologie communiste). Les offices sont célébrés selon le rite byzantin (Jésuites de Pullach). Le travail de la *Catholica Unio* à Wurzburg vise une tâche semblable pour des milieux plus étendus avec un fort accent sur la prière pour la réunion de l'Eglise orientale et de l'Eglise catholique et pour entretenir l'esprit missionnaire parmi les catholiques de rite latin.

3) Œuvres de bienfaisance spirituelle parmi les émigrants (ainsi à Munich).

4) Des moines de l'abbaye de Niederaltaich ordonnés dans le rite byzantin se donnent pour tâche de manifester la catholicité universelle de l'Eglise par la célébration des offices byzantins (liturgie et office choral), de contribuer à faire tomber les préjugés en répandant la connaissance de l'Eglise Orthodoxe et favoriser ainsi le rapprochement, par des publications en allemand et en russe, de surmonter les malentendus mutuels et éclaircir les questions qui jouent un rôle fondamental dans les rapports entre l'Eglise catholique et l'Eglise Orthodoxe. On attache du prix à des contacts réels avec des chrétiens orthodoxes dans l'esprit du travail de l'*Una Sancta*, ce qui, à l'égard de théologiens orthodoxes, est difficile en Allemagne où, à la différence de Paris par exemple, il n'y a pas d'institut orthodoxe d'enseignement théologique.

Il est évident que dans un pays si mêlé du point de vue confessionnel, si bien disposé que l'on soit à l'égard d'un esprit vraiment œcuménique, la vie quotidienne ne va pas sans tensions. Il faut mentionner ici les *différences politiques* qui rendent difficiles la vie en commun des confessions parce que, par

exemple, un cercle de théologiens et de chefs d'Eglises protestants, non négligeable par le nombre et l'importance, ne partage pas la politique de l'Union Chrétienne Démocratique (C.D.U.) ou lorsque, d'autre part, — cela aussi doit être dit — la presse religeuse catholique (à quelques exceptions près) s'identifie avec la politique de ce parti. Ces attitudes extrêmes font tort à l'esprit œcuménique. De même surgissent des tensions lorsque l'Eglise catholique pratique de la façon la plus ouverte des formes de piété qui, de tout temps (à tort ou à raison) ont été une pierre de scandale pour les non-catholiques (que l'on pense au pèlerinage de la Sainte-Tunique à Trèves). L'inverse a lieu lorsque la chrétienté évangélique croit toujours devoir prêcher de façon missionnaire à l'Eglise catholique la justification par la seule grâce, ce qui est pénible pour tout catholique connaissant la doctrine catholique sur ce point. Ainsi, en paroles, passe-t-on souvent à côté.

Par contre on peut remarquer des signes manifestes toujours plus nombreux d'un véritable esprit œcuménique. Ce fut le cas lorsque, au *Katholikentag* de 1958 à Berlin, les catholiques firent une collecte pour les œuvres de bienfaisance du Kirchentag évangélique et prièrent pour l'évêque évangélique de Berlin, le Dr Dibelius. En de tels moments l'étroitesse d'esprit est surmontée et il est fait confiance dans quelque mesure à la foi et à la grâce, tandis qu'autrement on se met en sûreté dans son propre camp et l'on s'expose par là aux dangers du ghetto.

Garants d'un véritable esprit œcuménique sont ceux qui furent les témoins au temps du national-socialisme et qui, des deux côtés, scellèrent de leur sang leur témoignage rendu au Christ. C'est dans la commune persécution par le national-socialisme et aujourd'hui dans la zone orientale par le communisme athée que naquit à proprement parler et que fut confirmé en Allemagne le mouvement *Una Sancta*. « Dieu a réuni en les rossant (*zusammengeprügelt*) les chrétiens séparés », remarque le prévôt Asmussen en pensant à l'époque hitlérienne. Dans les prisons et les camps de concentration, dans la guerre et la captivité, s'est réalisée une unité qui n'est pas encore l'unité des Eglises, mais que le professeur Leuba a qualifiée d' « unité d'événement » des chrétiens. (Cf. *Una Sancta*, XIV, pp. 233 et suiv.) Les institutions sont difficiles à mettre en branle, les milieux dirigeants des Eglises se trouvent encore, des deux côtés, sur une position défensive, mais cependant se réalise une unité dans la foi, l'espérance et la charité par-dessus toutes les frontières et tous les fossés.

Catholiques et protestants dans l'Allemagne centrale

Mgr Dr. Wolfgang Haendly, Berlin

L'Allemagne passe en général pour la patrie de la Réforme. Son propre pays d'origine, plus précisément le pays natal de Luther et les régions où il exerce son activité, se trouve dans le territoire qui subit aujourd'hui l'influence idéologique du matérialisme dialectique. C'est dans le même espace géographique que naguère, sous la conduite des « Gauleiters » radicaux, le national-socialisme avait tenté de créer une sorte de pays modèle pour l'idéologie du « Troisième Reich ». C'est dire que depuis une génération règne dans ces territoires un esprit ouvertement hostile au christianisme.

Pour l'Eglise catholique les provinces de Saxe, Thuringe, Brandebourg, Poméranie et Mecklembourg ne furent jamais qu'une diaspora. Si l'on excepte Berlin avec ses quelque 10 à 12 % de catholiques, en moyenne, le nombre des catholiques n'y était que de 1 à 5 % de la population totale. Après l'effondrement un changement s'y est produit. Actuellement on estime que les 2.169.595 habitants catholiques du Berlin oriental et de l'Allemagne centrale (été 1959) représentent 11 % de la population.

L'attrait de l'Occident s'est, au début, montré moins fort chez les fidèles catholiques. Le désir de participer au « miracle économique » occidental demeura, en effet, limité. Par contre, le raidissement idéologique nettement perceptible depuis environ deux ans à la suite des événements de Hongrie et de Pologne, a été ressenti de façon sensiblement plus forte ces temps derniers, et aujourd'hui encore, chez les fidèles prêts au sacrifice. On ne part aujourd'hui qu'après avoir essayé de faire face à toutes les difficultés. On ne part qu'après avoir eu l'occasion de constater l'amélioration lente des conditions de vie, amélioration tardive et entravée par l'appareil d'une économie planifiée. L'abolition des cartes de rationnement, il y a plus d'un an, pouvait être considérée comme le signe d'un tournant favorable. C'est donc que la prétention du Parti d'exercer une emprise totale sur la jeunesse, et surtout sur les adolescents, a été ressentie comme plus insupportable.

Il faut ajouter à cela le fait — déjà mentionné plus haut — que la population catholique de cette région n'a atteint une

proportion importante qu'après 1945. C'est dire qu'elle a pu à peine se fixer et que, naturellement, elle est d'autant plus facilement encline à se soustraire à la pression idéologique que son enracinement dans le nouveau sol n'a jamais pu être très profond.

Est-ce à dire que les non-catholiques de ces territoires, qu'on appelle l'Allemagne centrale, soient moins exposés aux doctrines du matérialisme dialectique ou que leur capacité de résistance est plus forte ? Aucunement! Il faut, néanmoins, tenir compte d'un fait : l'athéisme pratique appliqué pendant une génération entraîne comme conséquence fatale une perte de substance. D'ailleurs, même dans notre monde occidental, la vie publique n'est plus marquée par l'attitude religieuse. De partout on entend monter des plaintes sur la sécularisation, plus ou moins poussée, de la vie sociale, économique, culturelle. Et cette sécularisation prend des formes d'autant plus graves que le système dominant est plus opposé à la religion. Il en résulte que, dès que la classe dirigeante assume le contrôle de la direction idéologique il devient visible à quel point a disparu la foi chrétienne convaincue, prête à confesser avec joie. Il ne faut cependant pas méconnaître que la nécessité d'une option a marqué pour beaucoup l'heure de la réflexion et de la conversion. Dans l'ensemble, il faut dire que, sous les influences que nous avons dites, la perte de substance chrétienne doit être assez élevée dans la région qui peut être considérée comme le cœur du pays réformé. Quant au « *reste* » — pour appliquer à notre sujet ce terme biblique — on ne peut en parler qu'avec la plus haute estime. On trouve surtout parmi les jeunes une vive disposition à porter témoignage, ce qui est bien l'une des choses les plus impressionnantes que l'on ait pu observer ces derniers temps. Tout autant le niveau où se tient le clergé non catholique commande le respect. Ici encore, il faut noter qu'il ne manque pas d'éléments hautement qualifiés pour assurer la relève.

Il n'est pas besoin d'expliquer au lecteur de cette revue combien la diversité des orientations théologiques et ecclésiastiques parmi les non-catholiques (luthériens, réformés, protestants), affaiblit leur capacité d'affrontement.

Cette situation, qu'on vient d'esquisser dans ses grandes lignes, ne permet plus aux catholiques et aux non-catholiques de continuer leurs querelles devant la menace d'un athéisme puissant et organisé. Le caractère commun de la résistance n'est que trop clair. Il s'est manifesté d'une manière particulièrement impressionnante en août 1958, lorsque quatre mille chrétiens catholiques et évangéliques — ayant à leur tête un évêque auxiliaire catholique et un Landesbischof évangélique — par une démonstration publique commune dans la cathédrale de Naumburg ont protesté contre l'arrestation d'un prêtre catholique et obtenu ainsi sa mise en liberté. L'adversaire n'est que d'autant plus content quand il réussit à introduire un coin dans

ce front commun de défense. On ne peut pas comprendre autrement le fait que le pouvoir politique guette précisément les points où quelque divergence pourrait apparaître. La discussion sur « l'Autorité » (*Obrigkeit*), déclenchée par l'évêque évangélique de Berlin, Dr Otto Dibelius, prend ici sa vraie perspective.

Catholiques et non-catholiques se voient ensemble en face d'un adversaire qui a sa propre conception du monde et qui agit de la manière suivante :

Pour le matérialisme dialectique l'Eglise et le christianisme sont dépassés, sans aucune signification actuelle et franchement nuisibles pour la construction d'un ordre social en progrès et « scientifique ». La « puissance » et l'influence de l'Eglise et du christianisme doivent, par conséquent, être réduites. A cette fin sert le contrôle efficace des publications. Par contre, le pays est littéralement inondé d'un flot d'écrits hostiles à l'Eglise et au christianisme. Il n'y a aucune possibilité de défense adéquate par le moyen de publications. Dans le même ordre de faits s'inscrivent les difficultés croissantes dressées contre l'Eglise dès qu'elle tâche à satisfaire ses besoins en constructions nouvelles à commencer par l'attribution des terrains à bâtir jusqu'à la fourniture des matériaux et de la main-d'œuvre.

L'Eglise est (encore) tolérée en tant que « pure » *Kultkirche* (Eglise n'exerçant que le culte). C'est un fait que, lorsqu'on parle de libre exercice de la vie de l'Eglise, l'activité dite « purement religieuse » est conçue comme exclusive de tout rayonnement. Un simple pèlerinage éveille des soupçons et rencontre des difficultés. On sait quelle pression on a exercée sur la « Jeune communauté » (*Junge Gemeinde*) évangélique, pour ne citer qu'un exemple. Une organisation ou une association de jeunesse est exclue si les autorités religieuses sont à l'origine de ces formes de vie collective de jeunes chrétiens. Il faudrait citer, dans la même ligne, l'aggravation considérable des conditions de l'enseignement religieux. Non pas, naturellement, que cet enseignement soit ouvertement interdit. Mais on dresse sur sa route tant d'obstacles qu'il n'est pas difficile de déceler les véritables intentions. On compte qu'à la longue on se lassera d'une telle course à obstacles.

Mais le matérialisme dialectique ne se contente pas d'attendre le dépérissement progressif de cette *Kultkirche*, restreinte déjà dans ses expressions extérieures. Il est plutôt lui-même une doctrine de salut et il tend à le devenir dans la réalité. L'âge d'or de la société sans classe commence à poindre. Cet aspect du système a été rarement vu avec plus d'acuité et formulé d'une manière plus classique que le 19 mars 1937 — il y a plus de vingt ans! —, quand le pape Pie XI écrivait dans son encyclique *Divini Redemptoris* : « Le communisme d'aujourd'hui, d'une manière plus accusée que d'autres mouvements semblables du passé, renferme une *idée de fausse rédemption*. Un pseudo-idéal de justice, d'égalité et de fraternité dans le

travail imprègne toute sa doctrine et toute son activité d'un certain faux mysticisme qui communique aux foules, séduites par de fallacieuses promesses, un élan et un enthousiasme contagieux, spécialement en un temps comme le nôtre, où par suite d'une mauvaise répartition des biens de ce monde règne une misère anormale... » Cette misère, dont la responsabilité revient aux « exploiteurs », doit céder la place à un Paradis terrestre que les connaissances « scientifiques » mettent à la portée du pouvoir créateur de l'homme.

L'homme prend conscience de soi en tant que créateur. Les extraordinaires exploits techniques qui ont ouvert les espaces cosmiques prouvent la vérité du système. Le commencement d'une nouvelle ère est là devant nous, ou plutôt cette ère vient de commencer. Les sacrifices du passé ont été payants; on a toujours profit à accepter de nouveaux et durs sacrifices et efforts, car le jour viendra où... Il est pourtant évident que ce but ne sera atteint que quand une société nouvelle, autrement orientée, aura été réalisée. C'est pourquoi l'enfant devient, dès la cérémonie de l'attribution du nom, membre de cette nouvelle société. Par la « confirmation de la jeunesse » (*Jugendweihe*), il parachève son entrée dans l'humanité qui se détourne consciemment de Dieu (considéré déjà comme non existant) pour se tourner exclusivement vers l'avenir terrestre. La « profession de foi » en la nouvelle société, qui un jour a été assumée et prononcée par les « parrains », doit être prononcée aujourd'hui par le jeune homme lui-même, déjà mûri et instruit dans les heures d'éducation de la jeunesse qui précèdent la « confirmation » (ces heures d'éducation de la jeunesse font partie intégrante de la « confirmation »). Le mariage socialiste continue cette profession de foi dans « l'humanisme socialiste » qui est athée et ne reconnaît aucun être au-dessus de l'humanité militant pour la paix, la démocratie et le socialisme. Il ne peut échapper à personne qu'il s'agit ici de créer une série de rites nouveaux devant se superposer au « culte » chrétien plus ou moins toléré, et proclamer ainsi qu'une doctrine pervertie du salut gagne du terrain. Si « l'attribution du nom » correspond au baptême et si la « confirmation » a pour but de se substituer à la première communion et au chrême (ou à la confirmation chez les protestants), la cérémonie du mariage socialiste doit remplacer le sacrement du mariage chrétien. On trouve même un « ersatz » pour le sacrement de la pénitence! Car c'est seulement par une référence à l'ensemble de la nouvelle doctrine socialiste du salut qu'on peut vraiment comprendre la pratique de l' « auto-critique », la sollicitation du châtiment, l'aveu des fautes lors d'une déviation de la ligne du parti : tout cela signifie le péril de l' « hérésie » idéologique qui entraîne, ou peut entraîner, une très grave « excommunication ». Toujours ici s'ajoute encore l'obligation, en vue d'une « réhabilitation », d'une « pratique satisfactoire » par laquelle on impose à celui qui

s'est rendu coupable de déviation, de devenir, par exemple, agent provocateur.

La célébration des funérailles religieuses elle-même ne va pas sans être combattue. On aurait pu croire qu'une doctrine du « salut » entièrement orientée vers l'ici-bas devait capituler devant la difficulté soulevée par l'implacabilité de la mort. Pas du tout! Les questions légitimes de l'homme sur l'au-delà sont écartées au nom de l'idéologie qui n'accorde de valeur qu'au fait que le défunt a achevé sa vie en luttant contre les forces réactionnaires et qui accuse, en même temps, les « exploiteurs », militaristes, fascistes, etc., de faire un mauvais usage de la vie humaine.

On ne peut pas apporter une réponse à la question des rapports des confessions chrétiennes dans cette région sans avoir en vue l'arrière-plan que nous venons d'évoquer et auquel la vie doit ici effectivement se conformer. Dans le diocèse de Berlin, le travail de l'*Una Sancta* durant l'année de 1958 a pris les formes suivantes : l'ordinariat diocésain et la direction de l'Eglise évangélique ont convoqué un comité (*gremium*) de chacun trois théologiens qui doit poursuivre avec mandat officiel le travail commun qui avait déjà lieu depuis longtemps. Aux théologiens, trois représentants de chaque laïcat sont venus se joindre. Les deux Eglises ont, de la sorte, rendu publique leur intention de rester en dialogue. Ce qui unit est souligné; les conversations théologiques, le travail commun et les heures de prière commune (durant l'Avent ou pendant la semaine de prière pour l'unité) sont des expressions de ces efforts.

A quel point, hors de la ville de Berlin, le souci commun de faire face à l'attaque ouverte du système athée unit les deux clergés, on le voit, par exemple, dans le fait que des temples non catholiques sont mis à la disposition des catholiques pour la célébration régulière des services divins. Caractéristique est, peut-être, le mot d'un membre évangélique du comité mentionné plus haut qui, lors d'une séance inaugurale des cercles *Una Sancta*, s'est exclamé tout uniment : « Dieu nous réunit dans le châtiment » (*Gott prügelt uns zusammen*).

Mieux qu'une longue énumération de cas particuliers, le récit, en quelque sorte prophétique, de Wladimir Soloviev par lequel nous aimerions terminer saura éclairer par l'intérieur cette situation. Il s'agit d'un extrait de l'histoire sur « l'Antéchrist » parue en l'année 1900. On nous y raconte comment l' « Empereur » (= l'Antéchrist) vient de résoudre, sur toute l'étendue de la terre, la question politique et la question sociale. Il reste encore la question religieuse. Il entreprend de la résoudre elle aussi. « Les diverses confessions chrétiennes avaient vu diminuer leurs effectifs à peu près dans la même proportion, de sorte qu'elles étaient à cet égard à peu près dans le même rapport qu'auparavant. Quant à leurs relations, si la haine n'avait pas fait place à un accord complet, du moins s'était-elle

atténuée et les oppositions avaient perdu de leur âpreté... Le catholicisme s'était sensiblement simplifié dans ses manifestations extérieures. Sans modifier dans son essence la composition nécessaire de ses collèges et de ses offices, la papauté avait dû spiritualiser leur caractère, et réduire à leur plus simple expression le cérémonial et le rituel... Le protestantisme... s'était libéré de ses tendances extrêmes et négatrices, dont les partisans étaient ouvertement passés à l'indifférentisme religieux et à l'incroyance. L'Eglise évangélique ne comptait plus que des croyants sincères... » (Des choses similaires sont dites sur l'Orthodoxie.)

L'Empereur ordonne donc un concile œcuménique de toutes les confessions chrétiennes sous sa présidence, avec le pape Pierre II, Père Jean comme chef non officiel des Orthodoxes et professeur Pauli comme chef du protestantisme. Le thème du concile : « L'union de tous les cultes. »

Il exige de toutes les confessions des concessions qui finissent par renier le christianisme. Succès : « Avec des exclamations de joie : « *Gratias agimus, Domine! Salvum fac magnum imperatorem* », presque tous les princes de l'Eglise catholique, les cardinaux, les évêques, la plupart des laïcs et plus de la moitié des moines montèrent sur l'estrade et, après s'être profondément inclinés devant l'empereur, prirent place dans leurs fauteuils. Mais en bas, au milieu du concile, raide et immobile comme une statue de marbre, le pape Pierre II resta à sa place. Toux ceux qui l'entouraient tout à l'heure étaient maintenant sur l'estrade. Le groupe clairsemé des laïcs et des moines qui étaient restés en bas s'approcha de lui, l'entoura d'un cercle serré d'où sortir un chuchotement : « *Non praevalebunt, non praevalebunt portae inferni!* » Et la plupart des hiérarques de l'Orient, la moitié des anciens Vieux-Croyants et plus de la moitié des prêtres, des moines et des laïcs Orthodoxes montèrent avec des cris de joie sur l'estrade, en louchant vers les catholiques qui y siégeaient déjà fièrement. Mais le Père Jean ne bougea pas et soupira bruyamment. Et quand la foule qui l'entourait se fut éclaircie, il quitta son banc *et se rapprocha du pape Pierre et de son entourage*. Il fut suivi par ceux des Orthodoxes qui n'étaient pas montés sur l'estrade. ... Plus de la moitié des savants théologiens se dirigèrent vers l'estrade, non d'ailleurs sans lenteur ni hésitations. Tous regadaient le professeur Pauli qui semblait avoir grandi à sa place. Il baissait profondément la tête, se courbait et se repliait sur lui-même. Les savants théologiens qui étaient montés sur l'estrade se sentirent tout confus et l'un d'eux agitant tout à coup la main sauta en bas sans passer par l'escalier et rejoignit le professeur Pauli et la minorité qui l'entourait. Le professeur Pauli leva la tête, se dressa et, accompagné de ceux des siens qui lui étaient demeurés fidèles, *alla s'asseoir près du Père Jean et du pape Pierre et de ceux qui étaient autour d'eux.* »

DOCUMENTS

Les courants catholicisants dans le Protestantisme allemand

KURT SCHMIDT-CLAUSEN (*év.*)

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Quand nous parlons de « courants catholicisants dans le Protestantisme allemand » nous suivons une manière de penser qui a marqué de son empreinte les concepts de « Protestantisme » et de « Catholicisme » et qui, par ces deux « ismes », tendait à prouver qu'il s'agit là de deux principes radicalement opposés dans la façon de comprendre la communauté et la vie chrétiennes. Cette manière de penser a ses racines non pas dans l'époque de la Réforme mais dans le rationalisme. C'est ce dernier qui a réduit au dualisme simpliste « Noir-Blanc » de deux principes s'excluant mutuellement de façon radicale, le rapport « évangélique-catholique » qui est complexe et se situe à de multiples niveaux.

Une telle perspective ne laisse pas de place pour une co-existence du Catholicisme et du Protestantisme à l'intérieur d'une même Église. Que l'un des membres de l'une des communautés se rapproche le moins du monde de l'autre dans sa façon de vivre ou de penser, c'est aussitôt le grief de « trahison ». Toute trace de ce qu'il y avait autrefois de commun est soigneusement écartée comme rappelant de façon accablante les erreurs coupables du passé : ainsi en va-t-il, dans le Protestantisme, des ornements sacerdotaux, de la confession auriculaire, du chant liturgique, de l'agenouillement durant la prière, toutes choses qui furent longtemps conservées et qui ne furent éliminées qu'au cours des XVIIIe et XIXe siècles — sous la pression de la pensée rationaliste — dans de vastes régions. Bien des choses qui, au temps de la Réforme, ne faisaient aucunement objet de controverse, ne reçurent qu'à l'avènement des principes de pensée que nous avons dit, cette marque demeurée jusqu'aujourd'hui vivante tant du côté protestant que du côté catholique.

Selon cette manière de penser, les « courants catholicisants dans

le Protestantisme », — tout comme les « tendances protestantisantes dans le catholicisme » — ne peuvent être interprétés que comme des tentatives de la « cinquième colonne » d'un ennemi dont le seul but est de semer le trouble dans nos propres rangs. Les choses étant telles, vouloir écrire sur un thème aussi délicat — et qui plus est, dans une revue de l'autre bord — n'est-ce pas une aventure condamnée d'avance à l'échec ?

En aucune façon! On pourrait même prétendre le contraire. Car d'une manière à peu près générale, aussi bien parmi les Catholiques que parmi les Évangéliques, la conviction s'est fait jour que le rapport mutuel ne peut plus désormais être décrit de façon adéquate en catégories d'opposition. Les plus récentes expériences de l'histoire de l'Église comme les plus récents résultats du travail théologique ont conduit à concevoir le rapport « évangélique-catholique » d'une manière plus compréhensive et plus conforme à la révélation biblique. Des deux côtés on s'aper;oit — d'une manière, il est vrai, qui échappe encore à une définition précise — que sous l'opposition et ses conséquences, valables aujourd'hui comme hier, se cache toute une épaisseur de choses communes. Des deux côtés on pressent toujours davantage combien l'on a perdu par la séparation et combien l'on est menacé de perdre encore; combien même, tout en soulignant à quel point l'on tient en principe l'universalité, on donne dans un provincialisme unilatéral qui n'est pas biblique et qui, à la longue, empêcherait la perception objective de la mission universelle de la Chrétienté. Cette évolution des manières de voir encourage à s'interroger sur son devenir au sein du Protestantisme allemand et à en écrire.

En ce sens, par « courants catholicisants » nous n'entendons pas une sorte de nostalgie, secrète ou extérieurement organisée, pour un retour à cette forme de conception et de réalisation catholique-romaine de l'Église que visait la protestation de la Réforme. Des « courants catholicisants » de cette sorte n'existent d'aucune manière appréciable, bien qu'il y ait quelques convertis notables. Les « courants catholicisants » dont nous voulons parler ici sont caractérisés, entre autres, par le fait que, dans leur ensemble, ils ne voient pas dans la conversion individuelle — en quelque sens qu'elle s'opère — une solution adéquate du rapport « évangélique-catholique » mais bien plutôt un obstacle de plus à cette solution. Tout en respectant la liberté individuelle de toute conscience à se décider ainsi, tous les représentants notables des tendances « catholicisantes » au sein du Protestantisme allemand sont d'accord pour penser qu'une bien plus grande attention que dans le passé devrait être accordée au problème de la réunion des Églises en corps. A l'obtention de ce but final — encore bien éloigné, certes, — il est indirectement contribué aussi lorsque l'aspiration catholique peut prendre la place qui lui revient objectivement dans la doctrine et le culte des Églises protestantes, cette aspiration qui se présente à nous, à partir de la Bible et de l'histoire de l'Église, comme un élément fondamental de la vie chrétienne à côté et à l'intérieur des tendances fondamentales « évangéliques ». Tous les « courants catholicisants » au sein du Protestantisme allemand se savent tenus à une telle aspiration.

Importants changements institutionnels dans le Protestantisme allemand depuis 1918

Pour bien comprendre la place des « courants catholicisants » dans le Protestantisme allemand il ne faut pas perdre de vue les importants changements institutionnels survenus dans la structure des Églises évangéliques d'Allemagne depuis la révolution de 1918. Cette révolution a brisé le lien qui existait entre la monarchie et les Églises évangéliques; le prince n'exerça plus désormais la fonction de « Notbischof » qui lui était échue depuis la Réforme. La Constitution de 1919 déclarait l'Église libre, en principe, de toute immixtion de l'Etat.

Ce développement contraignit les Églises évangéliques à se donner une structure autonome; partout se formèrent des Synodes constituants et des Directions d'Églises, libres vis-à-vis de l'État. Dans la plupart des Églises évangéliques d'Allemagne la fonction ecclésiastique dirigeante prit la forme de l'épiscopat. Certes, cette conception évangélique de l'épiscopat ne se distinguait pas médiocrement de la conception catholique-romaine ou de la conception anglicane; selon la Confession d'Augsbourg, la fonction épiscopale ne diffère de celle du simple pasteur de paroisse que par l'étendue de son ressort et non point par la qualité de la consécration qu'elle suppose. Malgré cela, l'introduction de l'épiscopat dans le Protestantisme allemand fut une innovation presque révolutionnaire. Elle impliquait l'homologation par les Églises évangéliques d'Allemagne elles-mêmes de leur autonomie à l'égard de l'État. Désormais libre vis-à-vis de l'État, le Protestantisme allemand, au cours du développement auquel il était appelé à l'échelle mondiale (dans le domaine de la Mission, de l'Oekuméné et de la menace totalitaire), ne pouvait manquer de se trouver placé devant le problème des devoirs qui incombent à l'Église sur le plan de l'Église universelle, ainsi qu'au plan international et supranational. On comprend dès lors que sa façon de concevoir la fonction dirigeante de l'Église devait se trouver mise à l'épreuve. Celle-ci conserverait-elle sa forme précédente ? C'est ici qu'intervinrent, très vite, les questions de ceux qui devaient représenter plus tard les « courants catholicisants ».

La dictature nationale-socialiste engage bientôt les Églises évangéliques allemandes dans un combat pour leur existence même. La roue de l'histoire doit faire demi-tour; l'Église évangélique allemande redevenir un instrument docile entre les mains de l'État. A la grande surprise du potentat, le « Kirchenkampf » montre que les Églises évangéliques ne sont pas disposées à renoncer à leur libre autonomie. L'État, ennemi de l'Église, obtient sans doute quelque succès extérieur par un recours éhonté à la contrainte; la presse religieuse est bâillonnée; de même l'Église doit-elle supporter une limitation de son activité dans les diverses associations. Un nombre important d'ecclésiastiques et de laïcs est mis en prison ou dans des camps de concentration. Mais le but principal de toutes ces mesures de violence n'est pas atteint : la structure interne autonome de la plupart des Églises évangéliques est maintenue, en partie par des moyens légaux, en partie par des voies illégales.

Malgré l'abus de cette institution par le petit groupe national-socialiste dit « des Chrétiens allemands », la fonction épiscopale voit son crédit croître de façon remarquable dans la nation. Elle se révèle, en dépit de tous les pronostics contraires, un rempart de la liberté et de la dignité humaines.

Après l'effondrement catastrophique de l'Allemagne en 1945, la totalité des Églises évangéliques allemandes se trouve placée devant des tâches presque insolubles. Conjointement avec la régénération religieuse, il faut tenter la rénovation morale de la nation et mettre sur pied une œuvre considérable d'assistance aux victimes de la guerre et de l'hitlérisme ainsi qu'aux réfugiés. On ne peut manquer de réfléchir sur le « Kirchenkampf » et d'en tirer les conséquences. Avant tout se pose cette question : sur quels points le Protestantisme allemand a-t-il failli à faire ses preuves ou ne les a-t-il faites que de façon insuffisante ? Puis vient cette autre question : Où étaient les véritables sources de force durant la persécution ? Et voici les réponses qui se cristallisèrent : c'est le culte qui a été la source principale de la force spirituelle dans la résistance contre le régime hitlérien; mais bien des formes du culte ont besoin d'être régénérées. L'autonomie ecclésiastique, elle aussi, a permis de poursuivre le travail religieux malgré toutes les attaques; mais la forme traditionnelle du droit ecclésiastique protestant ne s'est pas montrée partout à la hauteur des tâches et des exigences spirituelles. Enfin il n'était pas de minime portée que l'on ait vécu le temps de la persécution en commun avec les frères de l'Église catholique romaine, unis dans la prière mutuelle et l'entraide pratique. C'est ainsi qu'est sortie du « Kirchenkampf » en Allemagne une Église évangélique plus forte en elle-même, devenue plus consciente de ses devoirs à l'endroit de l'Église universelle et plus ouverte à un dialogue avec Rome.

Oekuméné et consolidation confessionnelle

Dans le développement d'après guerre des Églises évangéliques d'Allemagne, ressortent deux éléments importants qui — bien que depuis longtemps à l'œuvre — n'ont pu exercer une influence déterminante sur la vie intérieure du Protestantisme allemand que grâce au développement qu'ils ont eux-mêmes connu après la chute de la dictature nationale-socialiste : ce sont le *Mouvement œcuménique* et le processus de consolidation confessionnelle et d'intégration du Luthéranisme allemand.

Bien que des représentants notables du Protestantisme allemand aient pris part à la préparation des deux conférences mondiale de *Vie et Action* (Stockholm, 1925; Oxford, 1937) et de *Foi et Constitution* (Lausanne, 1927; Edimbourg, 1937), une collaboration intensive des Églises évangéliques allemandes n'a été rendue possible que depuis la fondation du *Conseil œcuménique des Églises* à Amsterdam en 1948. Cette coopération n'est pas seulement institutionnellement ancrée dans la constitution des Églises évangéliques d'Allemagne; elle jouit en outre d'une extroordinaire popularité dans les milieux les plus étendus; elle permet à la masse des

communautés évangéliques et des chrétiens individuels de prendre conscience du lien qui les unit sur le plan mondial de l'Église universelle et des devoirs de leur propre Église-Mère, en ce domaine, et cela bien plus qu'il ne fut possible durant le mouvement missionnaire du XIXe siècle. Il faut dire que, sans le travail de préparation sur un plan plus ou moins privé accompli durant les années vingt et trente de notre siècle par divers groupes « catholicisants » comme l'*Union de Haute-Église* (*Hochkirchliche Vereinigung*) autour de Friedrich Heiler, de Marbourg, ou le *Mouvement de Berneuchen* (*Berneuchener Bewegung*) autour de Wilhelm Stählin et Karl Bernhard Ritter, l'impulsion œcuménique des années d'après la seconde guerre mondiale n'aurait pas trouvé un pareil écho.

Sans doute la problématique interne du mouvement œcuménique n'avait pas échappé à plusieurs, ne serait-ce que quant à l'unité entre Églises et communautés chrétiennes ayant des bases dogmatiques nettement différentes. Les combats, parfois violents, qui, durant le XIXe siècle, furent livrés au sein du Protestantisme allemand à la suite des unions conclues sous la pression de l'État entre Luthériens et Réformés avaient laissé de pénibles souvenirs. On voulait — surtout du côté luthérien — en tirer une leçon pour l'avenir et ne point faire abstraction du Dogme et de la Confession de foi dans la collaboration œcuménique en vue de l'unité. C'est pour ce motif que la plupart des Églises évangéliques d'Allemagne se groupèrent en une *Église unie évangélique-luthérienne d'Allemagne* (VELKD = Vereinigte Evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands), sans renoncer toutefois à leur appartenance à une fédération d'Église des diverses confessions, luthérienne, réformées et unies, l'*Église évangélique en Allemagne* (EKD = Evangelische Kirche in Deutschland). Ce groupement (de la VELKD) présuppose — comme aussi l'entrée des Églises luthériennes allemandes dans la *Fédération Luthérienne mondiale* (LWF = Lutheran World Federation) — une base dogmatique commune.

Depuis sa fondation en 1948, la VELKD a publié quelques déclarations doctrinales communes (sur le baptême, par exemple) et un rituel commun. Ce dernier est un bon exemple d'union de la pensée de la Réforme avec ces éléments « catholiques » qui font partie de la tradition liturgique de toute l'Église de tous les temps et qui sont en accord avec la Sainte Écriture et la Confession de foi. En dépit de violentes attaques de la part des groupes extrêmes, le nouveau rituel s'est largement imposé. Pour la première fois depuis la Réforme un même rituel commun est valable pour toutes les communautés luthériennes allemandes (*Agende für év.-luth. Kirchen und Gemeinden*, Band I). Celui-ci contient un « ordinaire » qui suit — avec Luther — la structure de la messe occidentale, à part quelques pièces controversées dans le Canon. De là aussi l'appellation de « Messe évangélique » pour le service divin. Le Propre contient, en accord avec la tradition occidentale de l'année ecclésiastique, un ensemble, soigneusement choisi et pourvu d'une rédaction moderne, d'Introïts-Psaumes, Lectures, Oraisons, Graduels-cantiques, Versets et Préfaces pour tous les dimanches et jours de fête de l'année. Un chant liturgique de type grégorien sert de norme pour le clergé et le chœur, de même la Sainte Cène dominicale.

Cette rénovation liturgique avec ses impulsions à longue portée pour la vie spirituelle des communautés n'aurait pas été possible sans le rassemblement, mentionné plus haut, des Églises luthériennes dans la VELKD. Mais ce processus de régénération n'aurait pas non plus été pensable sans les lumières spirituelles acquises dans le « Kirchenkampf ». Et l'on ne pourrait pas non plus l'imaginer sans le travail de pionniers de groupes « catholicisants » tels que la *Hochkirche* et le *Cercle de Berneuchen;* car ce sont eux qui, dès la fin de la première guerre mondiale, ont commencé cette rénovation de la vie liturgique du Protestantisme allemand.

Ayant traité jusqu'ici des changements de structure opérés plus ou moins « officiellement » dans le Protestantisme allemand ainsi que de leurs tendances communes à tout christianisme, nous avons maintenant à nous tourner vers les groupes et les cercles plus ou moins « inofficiels » qui travaillent sur une base privée ou semi-privée, groupes et cercles qui — bien qu'avec une moindre ampleur que les facteurs susdits — exercent aussi une notable influence dans le sens d'un approfondissement des tendances communes à tout christianisme (c'est-à-dire : catholiques) dans le Protestantisme allemand.

Le groupe dit « de Haute-Église »

Le 3 octobre 1918 — appelée par la révolution et la séparation de l'Église et de l'État qui lui était liée — fut fondée à Berlin l'*Association de Haute-Église* (*Hochkirchliche Vereinignung*). Elle fut d'abord placée sous la direction de Hansen et Mosel; plus tard Friedrich Heiler devait y avoir une grande influence à côté du liturgiste Oskar J. Mehl. Numériquement elle ne fut jamais très forte; par contre l'influence de sa production littéraire fut grande. Sa revue *Die Hochkirche* parut à partir de 1919. Bon nombre des propositions qui y furent exposées furent réalisées; d'autres, au contraire, échouèrent. Par le moyen de « Journées de Haute-Église », grandes assemblées annuelles liées à la présentation concrète des idées réformatrices dans des « liturgies de Haute-Église », ainsi que par un « Bréviaire évangélique » et d'autres adjuvants liturgiques, l'ensemble des idées de cette association atteignit relativement rapidement le pastorat. Ces idées, si elles furent violemment rejetées par certains, trouvèrent aussi une approbation passionnée. Un certain obstacle résulte du fait que l'association manque jusqu'à présent de clarté systématique dans l'exposé de ses idées; les idées et les motivations les plus diverses sont juxtaposées — en partie sans lien — et il leur est difficile de résister à la précision dogmatique du Protestantisme classique de frappe luthérienne.

Le but principal de la *Hochkirchliche Vereinigung* est de procurer liberté et autonomie à la vie et à l'action de l'Église entière. C'est consciemment que l'association a emprunté son nom à la *High Church* anglicane dont elle a fait sien l'idéal tel qu'il est apparu surtout dans le *Mouvement d'Oxford* du XIXe siècle avec Keble et Pusey. Tout comme le

Mouvement d'Oxford s'efforçait de tirer sur le terrain de la constitution de l'Église et de la liturgie les conséquences de la diastase entre l'État et l'Église d'Angleterre, diastase qui se frayait un chemin à la suite de la législation réformée, de même, placée dans une situation analogue, la *Hochkirchliche Vereinigung* se voit appelée pour sa part à ouvrir la voie aux conséquences correspondantes à l'intérieur de la vie de l'Église en Allemagne. Comme but principal lui sembla s'imposer l'introduction d'une conception authentique de l'épiscopat dans laquelle s'exprimerait de façon « visible » la libre autonomie de l'Église libérée de la tutelle de l'État. Du même coup il devait devenir manifeste que l'Église doit, en principe, se concevoir à partir du « ministère »; une communauté (*Genossenschaft*) autonome sans un « ministère » correspondant n'est pas Église au sens du Nouveau Testament; elle n'est pas Église apostolique.

En même temps, la conception authentique — et ne reposant pas uniquement sur une titulature — de l'épiscopat au sens de la *Hochkirchliche Vereinigung* permet de vivre en vraie « catholicité ». Le concept de « catholicité » prôné par l'association, surtout depuis que s'y est joint le philosophe des Religions Friedrich Heiler, s'inspire moins de la conception romaine que de la conception anglicane et surtout orthodoxe. L'influence de Söderblom sur Heiler a mis sur la *Hochkirchliche Vereinigung* l'empreinte d'une forte passion « œcuménique ». La voie qui s'ouvre devant l'Oekuméné est, à ses yeux, que les Églises encore séparées s'unissent en assimilant progressivement et mutuellement leurs formes diverses de vie, et que cette assimilation se fasse selon le type de l'Église orthodoxe primitive, les Églises non-épiscopales accueillant la fonction épiscopale avec « succession apostolique »; cette réunion s'étendant finalement au monde entier, peut-être par le moyen d'un concile. En face de cela, le système romain de la papauté apparaît comme une déformation et une inversion du pouvoir épiscopal de gouvernement. Dans cette perspective, ce sont seulement les collèges d'évêques et non pas les papes qui ont plein pouvoir pour diriger l'Église.

C'est dans le sens de ces mêmes tendances que prennent forme également les propositions de réforme de la *Hochkirchliche Vereinigung* en matière de culte. On veut retrouver la messe, aider le culte à revenir à son ancienne beauté, mais en même temps on ne veut pas abandonner les principes de la Réforme. En conséquence on s'efforce « de réduire quelque peu la prédication, de souligner plus fortement l'importance des sacrements et leur caractère objectif — une condition essentielle pour cela est qu'ils soient administrés selon le rituel de l'Église — et de donner à la liturgie un plus riche développement ». On tente de mieux apprécier et de mettre en pratique la *Prière des Heures*, la contemplation, la *Vita communis* dans des groupements semblables aux Ordres religieux (mais à vrai dire on ne progresse pas beaucoup ici). Assez tôt a été tentée la réintroduction de la confession individuelle et des ornements liturgiques mais cela n'a pas été au-delà de quelques petites additions; c'est seulement récemment que se sont manifestés — bien qu'à partir d'autres prémisses (*Kirchentag*) — des développements pleins de promesse mais qui, à vrai dire, ne sont plus en dépendance directe de la « Hochkirche ».

Le « Cercle de Berneuchen » et la Confrérie de Saint-Michel

Ce cercle tire son nom d'une propriété féodale du Brandebourg dans laquelle depuis 1923 se réunissaient en conférences annuelles laïcs et ecclésiastiques. La première mention écrite de ces conférences parut en 1926 sous forme d'un *Berneuchener Buch* (Livre de Berneuchen). Ce livre, vraiment révolutionnaire, montre clairement la différence qui — en dépit de bien des choses communes — distingue « Berneuchen » de la « Hochkirche », et cela aussi bien en ce qui concerne l'origine que les tendances des deux mouvements. Alors que la *Hochkirchliche Vereinigung* avec l'ensemble de ses requêtes plonge ses racines dans la problématique du XIXe siècle — Mouvement d'Oxford et néo-luthéranisme à la manière des Vilmar, Löhe, Stahl, — la conférence de Berneuchen est, elle, un phénomène très profondément moderne, et cela non pas de façon instinctive mais pleinement consciente.

A beaucoup d'égards le cercle ne peut être compris que dans le contexte du « Mouvement allemand de la Jeunesse » qui naquit au tournant du siècle comme une révolte contre l'utilitarisme, le matérialisme et la satisfaction bourgeoise de soi-même, exigeant et suscitant un nouvel éthos. Dans beaucoup de groupements — parmi lesquels, certes, bien des formations aberrantes — prenait corps, de la façon la plus diverse, un nouveau style d'existence commune, en particulier, précisément, parmi les tout jeunes gens. C'était là quelque chose de tout à fait nouveau et qui ne fut pas sans influer fortement sur les Églises évangéliques. Qui était pris par le mouvement le Jeunesse voyait aussi l'Église et son message enfermés dans l'attitude du « bourgeois » et, par suite, sans force, intellectualisés, spiritualisés, incapables de donner forme et figure de façon vraiment neuve et grosse d'avenir. Il fallait radicalement penser à neuf et tenter à neuf de vivre l'existence chrétienne. Que cette nouvelle forme d' « existence chrétienne » ait été marquée de l'empreinte donnée par l'expérience de communauté vécue dans le mouvement de Jeunesse, c'est chose manifeste.

Le *Berneuchener Buch* montre clairement le programme envisagé. La situation doit tout d'abord être examinée et l'on doit s'interroger sur les causes de la détresse de l'Église :

> L'Église évangélique lutte pour son existence et son essence. Ce serait se méprendre sur la situation véritable que de fonder son jugement sur les difficultés particulières qui menacent son existence. Celles-ci sont, aujourd'hui encore, aisément discernables : son attitude de défense devant les attaques de l'Église romaine, la défection et l'indifférence de cercles vivant pourtant religieusement, sa division intérieure dont la menace sans cesse la lutte pour la confession de foi, son insécurité politique, le manque de communauté réelle, son attitude problématique à l'égard de l'école et de l'enseignement, son impuissance devant les graves difficultés sociales et économiques, l'insuffisance des vocations pastorales et le souci d'y porter remède, la précarité des formes de son culte et la mise en question des agissements des autorités ecclésiastiques (*Bern. Buch*, p. 15).

Mais tous ces maux ne sont encore que sur l'avant-scène; ils n'expri-

ment pas encore la détresse propre de l'Église. Celle-ci consiste bien davantage en ce que « dans un temps où hommes et peuples sont poussés vers l'abîme » (p. 17) il n'est pas certain que « dans sa lutte pour la liberté et le salut, ce monde puisse recevoir de l'Église évangélique la réponse décisive, libératrice et salvatrice » (*ibid*). Cette Église « n'est plus prise au sérieux » (*ibid*). « Et, ce qui est mille fois pis, elle est toujours en danger (tout en se croyant importante par sa consistance extérieure, son énergie au travail, l'influence de son organisation), de ne plus prendre au sérieux son message » (*ibid*). En exemple est donnée cette énumération qu'après bientôt trente-cinq ans on ne peut lire sans une profonde émotion :

> La plus terrible des guerres est passée sur la terre. La voix de l'Évangile se perd dans le bruit des armes et le déchaînement des passions. De mille façons la voix de l'Église a été mise au service des passions humaines au lieu de l'être au service de la parole du jugement de Dieu... Après la guerre nous voyons un peuple blessé à mort lutter pour un destin qu'il ne comprend pas. L'Église a-t-elle eu la parole qu'attendaient des milliers d'hommes les plus énergiques, la parole qui aurait placé dans la lumière de l'éternité le peuple dans son sort effroyable et lui aurait donné un sens? Des centaines d'individus ont lutté pour cette parole; mais l'Église n'a pu empêcher que les milliers qui posaient la question, au lieu de recevoir un éclaircissement venu de l'éternité, aient dû se contenter de l'ivresse d'un sentiment national irresponsable; elle n'a pas pu empêcher que, dans son propre sein, l'amour du chrétien pour le peuple et la patrie n'ait dégénéré en divinisation toute païenne de la nation (*Bern. Buch*, pp. 18-19).

Cette détresse de l'Église n'est pas un phénomène temporaire et accidentel; selon le *Berneuchener Buch* elle a déjà ses racines dans l'époque de la Réforme :

> Le dire n'est vraiment ni se montrer ingrat à l'égard de l'héritage que nous a laissé la Réforme, ni avoir la prétention de donner des leçons d'histoire, mais reconnaître honnêtement et humblement qu'aucune organisation sur terre ne peut saisir et garder dans toute son ampleur le message divin (p. 22).

Il s'ensuit nécessairement une critique sans ambages. Que constate-t-on ? « L'Église de l'Évangile s'attiédit dans la mission qu'elle a de libérer » (p. 24), car voici ce qui se produit dans l'Église évangélique au cours de l'histoire : 1° « la Parole de Dieu devient un livre » (p. 25); 2° « la libre grâce de Dieu devient loi et méthode » (pp. 30 et suiv.); 3° « l'espérance éternelle est voilée par des grandeurs qui passent » (pp. 35 et suiv.). Mais là où l'action libératrice de l'Église s'atténue, là aussi s'attiédit et s'éteint la mission qu'a l'Église de former (p. 43); 1° « la force de connaissance de la foi s'engourdit » (pp. 44 et suiv.); 2° « la volonté de formation de l'Église s'étiole » (pp. 49 et suiv.); 3° « la volonté de pénétrer le monde s'épuise » (pp. 56 et suiv.).

A cette articulation de la première partie du *Berneuchener Buch* correspond une seconde partie plus ample intitulée : « La tâche » (pp. 67-81) qui s'articule comme suit :

1° Connaissance évangélique : *a*) surmonter l'autonomie; *b*) sur-

monter la pensée objective; *c*) surmonter le relativisme; *d*) la Parole vivante.

2° Forme évangélique : *a*) l'image; *b*) le culte; *c*) l'édification de la communauté.

3° Œuvre évangélique : *a*) la sanctification du sexe; *b*) la sanctification du peuple; *c*) la sanctification du travail.

On reconnaît là clairement un effort fait pour parvenir à une intelligence compréhensive de la tâche de l'Église dans un monde en transformation et, à partir de là, pour surmonter les rétrécissements et les particularismes de la Réforme. Bien plus dans la pensée des gens de Berneuchen, le stigmate de l'intellectualisme affecte toute l'Église occidentale en raison d'un « complexe antignostique » qui l'empêche de prendre concrètement au sérieux la création et la corporéité. De là vient précisément que cette Église ne remplit pas son service à l'égard du monde qu'elle doit pénétrer et dont elle doit triompher. En réalité tout être créé peut être un signe de l'éternel et être mis au service du salut, ou — pour employer une expression chère aux gens de Berneuchen — peut devenir « transparent » à l'éternel.

Cette attaque générale contre l'intellectualisme et l'hyper-spiritualisme de la tradition occidentale (en particulier — mais non pas seulement — protestante) est à l'occasion exprimée par le slogan de « l'incarnation (*Verleiblichung*) de la parole de Dieu » et pénètre dans un domaine que l'Église avait jusqu'ici abandonné aux sectes et où se manifeste une certaine tendance dans le sens des idées néo-gnostiques et théosopho-anthroposophiques. La critique faite aux gens de Berneuchen s'est très tôt portée sur ce point, tendant à montrer que Berneuchen avait jugé avec trop d'optimisme (c'est-à-dire trop peu à la lumière de la chute et du péché) la possibilité d'une transformation du monde — les anthroposophes disent aussi : sa christification. On a tenu compte de cette critique et la force du mouvement n'a fait qu'y gagner. Jusqu'aujourd'hui cette force est intacte, comptant parmi ses membres des centaines d'éminents théologiens et des laïcs plus nombreux encore. Sa fondation la plus importante est la « Confrérie évangélique de Saint-Michel ». Des publications nombreuses, dont certaines importantes, témoignent de sa puissance littéraire. Des théologiens comme Paul Tillich, ou des philosophes comme Eugène Rosenstock-Huessy sont proches des gens de Berneuchen. Leur influence sur le « mouvement liturgique », dont les plus importants représentants sont dans leur rang, est immense. Mais tout aussi passionné est leur engagement dans les domaines de l'architecture, de la musique, de la philosophie sociale et de la philosophie du droit. Avec l'aide de la maison d'édition Bärenreiter de Kassel (qui leur est proche, comme aussi la branche théologique des éditions Johannes-Stauda) ils ont fait école dans le domaine du livre d'art. Un flot de rituels bien pensés et soigneusement mis à l'essai, pour la « Messe évangélique », la confession privée et en commun, ainsi que pour beaucoup d'autres rites (baptême, mariage, confirmation, funérailles, matines, vêpres, complies, etc.), n'a cessé de paraître depuis les vingt premières années. Aux « temps libres » — retraites de plusieurs jours pour accomplir des sortes d'exercices spirituels — les idées de

Berneuchen ont pu être communiquées à un grand nombre d'hommes. Un bréviaire qu'ils ont édité de même qu'un programme de lecture annuelle de la Bible brièvement commenté, est utilisé par un nombre important de théologiens et de laïcs. Ils ont également beaucoup fécondé la construction moderne des églises.

Toutes ces idées culminent dans la fondation, en 1931, de la « *Confrérie de Saint-Michel* ». Ici l'on s'efforce de vivre ce que l'on préconise : la communauté entre gens de professions différentes, théologiens et laïcs, sur la base d'une « Règle de vie spirituelle » obligatoire pour tous, règle qui, pour l'essentiel, s'inspire des idées de Wilhelm Stählin. La confrérie possède sa propre maison et vise, à long terme, à y rassembler aussi des Frères en une vie commune permanente à la façon d'une vie régulière conventuelle. Mais, en principe, la confrérie est déjà — à la façon d'un tiers-ordre — une expression des pensées de Berneuchen. La vie spirituelle commandée par la règle ne doit pas, justement, s'exercer seulement dans la clôture mais également dans les occupations quotidiennes. Il s'agit bien, en effet, de rénover le monde par l'intérieur. De là vient que, en l'absence d'un état monastique, le fait que cette fraternité est composée à la fois de théologiens et de laïcs ou qu'elle a la forme d'un tiers-ordre ne causent aucun embarras; la confrérie a déjà valeur en elle-même. Les Frères se rencontrent à l'échelon régional dans des réunions mensuelles avec liturgie, et à l'échelon national en des assemblées annuelles de plusieurs jours. Dans la Confrérie la confession fraternelle privée est obligatoire; en outre chaque membre a un « auxiliaire » à qui incombe le devoir de veiller sur lui au point de vue spirituel et corporel. En dépit de divers à-coups, la Confrérie enregistre une croissance continue. Le Conseil de l'Église évangélique en Allemagne (EKD) lui a assigné un visiteur, si bien qu'elle ne saurait être considérée comme une association purement privée. Elle a des contacts fraternels avec les communautés semblables dans les pays du Nord, la Suisse, l'Angleterre et la France (Taizé).

Les buts de la Confrérie ne pouvaient manquer de se heurter à des critiques passionnées. On lui a reproché ses « tendances romanisantes », on lui a fait grief de répudier la Réforme, etc. Cette critique s'est tue depuis longtemps car elle s'est tout simplement montrée sans fondement. Certes, avant comme après, la Confrérie est, à l'intérieur du Protestantisme allemand, un ferment d'inquiétude pour autant qu'elle tend, en effet, à une large catholicité qui ne coïncide nullement avec le cliché commun d'un œcuménisme trop superficiellement compris. Témoin de ce vouloir œcuménique-catholique des confrères de Saint-Michel est l'ouvrage paru en 1955, *Credo Ecclesiam*. Dans cet ouvrage ils ont réuni leurs idées d'ensemble en une critique fondamentale de la structure qu'a revêtu jusqu'à présent le Protestantisme et ils en viennent à faire de larges propositions nouvelles qui tentent de jeter un pont entre la conception protestante antérieure de l'Église et un catholicisme ouvert intégrant la fonction épiscopale. La papauté est rejetée de même ainsi que l'idée anglicane « mécanique » de succession. Cette nouvelle catholicité n'est pas — comme chez les gens de la « Hochkirche » — appuyée de façon inorganique au Protestantisme antérieur mais est en liaison

vivante avec une conception renouvelée du rôle des laïcs, une liturgie renouvelée, un droit ecclésiastique renouvelé, une communauté renouvelée et active; en outre, à la base de ces visées il y a l'intelligence (strictement différenciée par la Hochkirche) du monde et de la mission de l'Église telle que Berneuchen l'a de tout temps fait sienne. Comme à la Hochkirche nous trouvons ici une haute estime pour l'Orthodoxie orientale, ce qui est particulièrement manifeste en ce qui concerne la théologie de la création.

La « Sammlung »

La « Sammlung » (*Rassemblement*) est un groupement assez lâche de théologiens de mêmes tendances qui ne s'est formé qu'après la seconde guerre mondiale et qui s'efforce d'intensifier sur tous les plans un sérieux dialogue théologique, légitimé par l'Église, entre le Protestantisme luthérien et Rome en vue d'une réunion en corps sur la base de concessions réciproques théologiquement justifiées. Les personnalités les plus en vue de ce petit groupe, plein d'ardeur combative, sont Hans Asmussen, Max Lackmann et Richard Baumann. La réputation de Hans Asmussen qui fut durant le « Kirchenkampf » un des leaders les plus décidés et les plus efficaces de l'Église confessante, qui fut après la guerre durant quelques années à la tête de l'administration de l'Église évangélique en Allemagne (EKD), auteur de toute une série d'importants ouvrages de théologie pratique, assure à la « Sammlung » une très large audience. Malheureusement il y a, dans les discussions entre l'Église évangélique et la « Sammlung » un accent personnel fortement marqué qui ne sert pas toujours à clarifier les choses. Cet accent est provoqué par de nombreux manques de tact des deux côtés, mais surtout par le fait que deux des principaux dirigeants de la « Sammlung » — Baumann et Lackmann — ont déjà été l'objet de censures ecclésiastiques : le premier s'est vu privé de sa fonction par une condamnation doctrinale régulière; le second, à la suite d'une mesure disciplinaire contestée sans procédure régulière, a été empêché d'exercer son ministère pastoral. Aux yeux des autorités ecclésiastiques, tous deux passent pour hérétiques. Jusqu'ici de pareilles mesures n'ont jamais été prises contre aucun des membres des groupes de Berneuchen ou de la Hochkirche, aucun de ces autres groupes n'ayant jusqu'ici, il faut le noter, usé avec une telle ampleur, de façon aussi motivée et systématique, d'une critique de la doctrine spécifiquement protestante établie, comme cela a été fait par la « Sammlung ».

Comment faut-il le comprendre ? Les hommes de la « Sammlung » se voient devant deux faits importants pour eux : ils ont vécu, durant le Kirchenkampf, la confession et la prière commune des chrétiens évangéliques et catholiques-romains; ils ont aussi conscience que la tyrannie éhontée du National-socialisme a été rendue possible par la dispersion des forces politiques chrétiennes qui se sont aujourd'hui unies au sein du *Parti démocrate chrétien* dans une fructueuse coopération évangélique-catholique. Pourquoi — demandent-ils — une telle coopération ne serait-elle possible que dans le domaine politique ? Est-ce que la conscience n'exige pas d'essayer d'amener également les deux Églises à un dialogue

doctrinal sérieux ? A la base de la constatation résignée qu'un tel dialogue est *a priori* sans espoir en raison des principes établis dans les deux Églises une fois pour toutes, n'y a-t-il pas une conception de l'histoire en fin de compte athée parce que mécaniste et déterministe qui ne fait plus confiance à l'action libre et imprévisible de Dieu ?

Le deuxième fait devant lequel se trouvent placés les hommes de la « Sammlung » est celui d'une situation radicalement différente (par rapport à l'époque de la Réforme) de la science exégétique du Nouveau Testament. Les spécialistes catholiques du Nouveau Testament ont constaté que bien des choses, dans le Protestantisme, sont plus bibliques qu'on ne le pensait à Trente; de leur côté les spécialistes évangéliques du Nouveau Testament ont découvert que bien des phénomènes qui paraissaient aux Réformateurs des excroissances hérétiques au sein de l'Église catholique-romaine se trouvent déjà dans les communautés néo-testamentaires comme des expressions légitimes de l'existence chrétienne. A ce changement dans le domaine exégétique correspond un changement analogue — bien que moins manifeste — dans le domaine de la théologie systématique : on découvre de part et d'autre que sur de nombreux points les intentions dogmatiques que l'on sait ancrées au sein de sa propre doctrine à des points traditionnels donnés, et dont on était profondément persuadé qu'elles étaient absentes chez l'autre confession, s'y retrouvent cependant à une tout autre place, sous un rapport différent, et exprimées en d'autres catégories et que, de plus, elles y ont le même but que celui que l'on entend poursuivre par ses propres intentions dogmatiques correspondantes. Les hommes de la « Sammlung » demandent : Peut-on, par peur de l'issue incertaine de l'expérience, par souci de son propre prestige ou par fidélité à sa propre tradition, faire comme si rien de cela n'existait ? N'y a-t-il pas pour les deux parties une inéluctable obligation de reprendre avec ardeur à la lumière de cette nouvelle situation le dialogue assoupi ou embourbé depuis des siècles ? A sa propre Église la « Sammlung » demande si elle ne serait pas disposée à se laisser mettre à nouveau en question avec toute sa tradition par un tel dialogue concernant la foi. On ne peut d'ailleurs passer sous silence que les hommes de la « Sammlung » attendent une pareille disposition de la part de l'Église catholique-romaine. Cette disposition suppose, de la part des deux Églises, qu'ait commencé un processus de sérieuse autocritique s'attaquant courageusement à des problèmes difficiles.

C'est surtout cette partie de leur programme et les méthodes dont se servent les hommes de la « Sammlung » pour tenter cette autocritique des positions doctrinales du Protestantisme établi qui se heurtent à une résistance passionnée dans le Protestantisme allemand. Si l'on est volontiers d'accord avec la partie générale de leur analyse — nécessité d'un nouveau dialogue dogmatique avec Rome sous l'influence d'une situation exégétique et théologique nouvelle, en souvenir aussi de la résistance commune lors du « Kirchenkampf » — la partie plus spéciale de leur programme semble à une large portion de l'opinion publique de l'Église être manquée, si digne de réflexion que puisse y être mainte chose.

D'une valeur caractéristique pour une bonne intelligence des idées de la « Sammlung » est le recueil publié sous le titre *Katholische Refor-*

mation (*Réforme catholique*, Stuttgart, 1958); il contient, entre autres, sept *Lettres circulaires* qui ont, depuis 1954, accompagné la naissance de la « Sammlung ». Dans la première de ces lettres on peut lire, entre autres, ce qui suit :

> Une disgrâce particulière ne pèse-t-elle pas sur la vie contemporaine de notre Église parce que nous nous refusons strictement à déduire les conséquences précises de ces connaissances qu'avec de nombreux autres chrétiens nous avons acquises au sujet de l'Église catholique romaine ? Nous, chrétiens d'Allemagne, nous devrions avoir particulièrement à cœur notre attitude vis-à-vis d'elle car nous sommes particulièrement appelés à vivre et à travailler avec ses membres. Convient-il vraiment que les grandes Confessions agissent comme si rien ne se passait quand les hommes de langue allemande écoutent avec une égale gratitude l'Évangile annoncé dans la littérature, à la radio, dans la presse par des voix aussi bien catholiques-romaines qu'évangéliques ? Au jugement dernier le Seigneur ne nous pardonnera pas que des chrétiens aient partagé comme des frères la même souffrance et qu'en moins de dix ans tout cela ait été oublié. Nous n'affirmons nullement que les deux grandes Confessions en Allemagne soient mûres pour une ré-union. Nous savons que la vérité nous divise encore. Mais nous savons également que la vérité divise aussi les Églises et les théologiens évangéliques. En ce sens, notre position vis-à-vis de l'Église catholique-romaine ne constitue pas une exception. Ou ferions-nous reproche à l'Église de Rome de ne pas considérer comme désespéré — comme sont prêtes à le faire maintes Églises évangéliques — de promulguer des articles de foi obligatoires pour le temps de cette vie terrestre ? Quant à nos frères catholiques-romains nous les prions de nous dire pourquoi ce qui nous sépare d'eux dans l'objet de notre foi nous fait participer dans une moindre mesure qu'eux à la Lumière du Christ. Car c'est de cela seulement qu'il s'agit (pp. 29-30).

Dans le même ouvrage, on peut lire ailleurs :

> Tous les caractères de la catholicité [...] ont été reconnus dès l'origine par les Réformateurs et les auteurs de la Confession d'Augsbourg. Une Église libre à l'égard de Rome (*romfreie Kirche*) n'était nullement dans le programme de Luther. Même ce qu'il y a de spécifiquement « évangélique » dans la justification par la seule grâce au nom du Christ, dans le sacerdoce commun des fidèles, la pleine suffisance du sacrifice du Christ offert une fois pour toutes, la distinction entre la loi et l'évangile, les auteurs des Confessions s'efforcent de montrer que tout cela est du dépôt de foi catholique de l'Église catholique. C'est pourquoi l'Église catholique est tenue de mettre pleinement en relief ce qui est « évangélique » si elle ne veut pas devenir une Église particulière hérétique. Cette intention des Réformateurs d'amener l'Église à une pleine catholicité a échoué. Depuis des siècles nous sommes accoutumés à n'en chercher la raison que chez les adversaires de la Réforme. Mais il est temps de déclarer que les Réformateurs ne sont pas parvenus à exprimer ce qui est « évangélique » *d'une manière telle* que cela puisse encore être entendu comme une vérité catholique. L'énoncé évangélique est devenu toujours davantage menace et évacuation de ce qui est catholique (pp. 115-117).
>
> Mais on peut constater aussi l'inverse : combien peu il a été donné aux théologiens catholiques, malgré toute leur bonne volonté, d'exprimer leur requête catholique d'une manière telle qu'on y perçoive ce qu'il s'y trouve d'évangélique. L'exclusion des chrétiens évangéliques de l'Église catholique — si indiscernable qu'ait été à l'époque le responsable — amoindrit incontes-

tablement la catholicité de l'Église romaine. Rome a besoin de la partie évangélique séparée tout autant que celle-ci a besoin de Rome, afin que l'unique Église représente dans le monde la plénitude de la catholicité (p. 122).

L'accomplissement catholique de la doctrine de foi évangélique est donc tout autre chose que l'addition d'une paire de vérités « catholiques » au vieux contenu de la doctrine évangélique. Deux choses se trouvent sous une même sainte contrainte de l'Esprit et de la Parole de Dieu : repenser de façon catholique ce qui est évangélique et recevoir le témoignage donné par les frères séparés qu'ils ont agi de même; d'où, éventuellement, — à la surprise des deux parties — pourrait naître une conception catholique très neuve : c'est cela que nous entendons par accomplissement catholique de l'intelligence évangélique de la vérité. A cela est lié l'accomplissement (non encore effectué) de notre mission évangélique à l'égard de l'Église catholique (notre) Mère. Nous pensons devoir constater un durcissement et une accentuation de certains éléments juridiques, monarchiques, mariologiques et ecclésiologiques depuis la Réforme dans le catholicisme romain, éléments qui appellent un correctif évangélique si l'unité catholique doit-être rétablie [...]. Ce que nous entendons par là, en général et en particulier, peut être clairement exprimé dans les oppositions suivantes : oui à la Tradition — non au traditionalisme; oui à la fonction papale — non au papalisme; oui à la structure juridique de l'Église — non au légalisme; oui à la hautement louée Marie, Mère de Dieu — non au marianisme; oui à l'institution de l'Église, de l'épiscopat, de la confession, etc. — non à l'institutionalisme; oui à la grâce multiforme des sacrements et au domaine sacramental de l'Église en général — non au sacramentalisme; oui à Rome comme centre — non au centralisme et au romanisme » (pp. 124-125).

Il saute aux yeux combien révolutionnaires doivent paraître de telles thèses au sein du Protestantisme allemand avec sa tradition anti-romaine et quelle opposition elles doivent susciter — tout au moins au premier moment. Un examen plus minutieux de thèses telles que celles que nous venons de citer montre qu'elles ne mènent pas tout uniment à une « capitulation devant Rome », mais que, par ailleurs, elles contiennent une telle foule d'obscurités et de demi-vérités manifestes — à côté de beaucoup de choses pertinentes — qu'un assentiment sans réserve paraît exclu. Ceci doit être dit en tout respect pour l'engagement personnel de ceux qui, en dépit des censures portées par leurs autorités ecclésiastiques, sont demeurés fidèles à leur Église et n'ont pas pris le chemin commode de la conversion. Cela vaut aussi, malheureusement, pour un ouvrage comme celui de Richard Baumann, *Rocher du Monde, Église de l'Évangile et Papauté* (Stuttgart, 1957), dans lequel l'auteur se prononce en faveur du primat de la papauté et réclame que l'Église évangélique, en corps, se remette sous l'autorité du Pape. Autant la thèse est claire et simple, autant la progression des idées et leur motivation sont, dans le détail, inconsistantes et obscures, voire contradictoires. Bien des choses pertinentes se mêlent à des demi-vérités et à des inexactitudes, ne laissant après soi aucune conviction.

A cela s'ajoute, rendant plus difficiles encore la tâche des hommes de la « Sammlung » et leurs requêtes, une polémique pleine de ressentiment contre le *Conseil œcuménique des Églises* et sa politique soi-disant favorable au communisme. Celle-ci s'exprimerait dans les efforts faits par ce Conseil en vue d'établir des relations plus étroites avec l'Église

russe orthodoxe. Par cette polémique injuste et tranchante, qui paraît en outre influencée par les intérêts politiques du parti démocrate-chrétien de l'Allemagne occidentale, Hans Asmussen rend un mauvais service aux requêtes de la « Sammlung ». Tout cela ne dispose pas favorablement à son égard l'opinion publique de l'Église. Malgré tout, il faut reconnaître que la question soulevée par la « Sammlung » est en elle-même de grande importance en tant qu'elle stimule le dialogue et qu'elle a, de nouveau, rendu les consciences plus sensibles au plus grand dommage qu'ait subi la chrétienté : à savoir sa néfaste division.

Conclusion

La considération des « courants catholicisants » dans le Protestantisme allemand offre une image mouvante et émouvante dont la complexité, faute de place, n'a pu qu'être superficiellement esquissée ici. Il faudrait parler encore de nombreux groupes ou cercles plus petits; ou encore donner des exemples de contacts officiels et de collaboration entre les deux confessions. Tout bien considéré, il ressort clairement que la question, soulevée par là, de l'unité de l'Église et de sa réalisation concrète ne pourra plus guère être laissée en repos. La question demeurera vivante et — en dépit de tous les succès ou insuccès temporaires — tiendra en éveil les consciences si bien qu'un jour, s'il plaît à Dieu, avec l'aide de l'Esprit-Saint les frères séparés se retrouveront à nouveau un dans la vérité et, par suite, dans la communauté d'une seule et même Église. Décisif à cet égard sera, entre autres, le fait que nous ne nous lassions pas de prier les uns pour les autres et, par là, pour l'unité de l'Église du Christ.

Tâche et activité de la centrale œcuménique de Francfort-sur-le-Main

Hanfried Krüger (*év.*)

Le Mouvement œcuménique a trouvé dès le début, dans les Églises d'Allemagne, un grand nombre de promoteurs et de collaborateurs. Qu'il suffise d'évoquer ici les noms bien connus de l'évêque D. Dibelius et du professeur S. Schultze, pour n'en citer que deux parmi les pionniers encore vivants de l'idée œcuménique en Allemagne. Il était conforme à la ligne du développement d'alors que la collaboration œcuménique restât limitée à des personnalités individuelles, c'est-à-dire les chefs de l'Église et les professeurs de théologie. Aussi n'y eut-il pas, à l'intérieur des Églises protestantes d'Allemagne, d'organisme central spécialement consacré aux problèmes œcuméniques. Cette situation ne se modifia que lorsqu'on commença à créer (en 1937) un « conseil œcuménique » rattaché comme tels aux Églises et qu'avec la fin de la deuxième guerre mondiale il fut de nouveau possible, en Allemagne, d'établir des contacts œcuméniques. Après l'effondrement de 1945 ces liens trouvèrent tout naturellement leur première réalisation dans l'assistance diaconale; c'est ainsi que fut créée à Stuttgart, par l'actuel président de la chambre des députés, Eugène Gerstenmaier, l'œuvre de secours évangélique, « Evangelische Hilfswerk » qui en fut l'organisme central. Mais bientôt on exprima le souhait, tant du côté allemand que du côté œcuménique, de reprendre le dialogue théologique qui s'était développé de façon si vivante dans les années 1920 grâce aux mouvements de Faith and Order et de Life and Work. C'est dans cette perspective que fut fondée à Francfort-sur-le-Main en 1947 la « Centrale œcuménique », grâce à l'appui financier du Conseil œcuménique alors en formation et des Eglises étrangères. On mit à sa tête le pasteur D. Wilhelm Menn († 1956) qui avait déjà participé depuis une dizaine d'années au travail œcuménique, spécialement sur les questions sociales, avec une grande compétence. Le but était de stimuler les études œcuméniques dans les Églises évangéliques allemandes, de les coordonner, de les mettre en valeur pour une utilisation fructueuse dans les grandes conférences œcuméniques.

Depuis lors, la « Centrale œcuménique » s'est efforcée de remplir les tâches qui lui étaient assignées dans les directions les plus variées. Tout d'abord en rassemblant et en étudiant un « matériel » œcuménique pro-

venant du monde entier, entre autres soixante-dix revues et bulletins d'information d'Allemagne et de l'étranger. Tous les problèmes œcuméniques importants, l'état des questions et leurs développements sont soigneusement enregistrés et catalogués dans un fichier analytique très complet qui permet une consultation rapide en vue d'études éventuelles. Par ailleurs la « Centrale œcuménique » traduit régulièrement les écrits publiés en langue étrangère, les comptes rendus de réunions et de conférences, les articles et toutes publications ayant une portée œcuménique; ces traductions sont ensuite ronéotées et distribuées à tous ceux qui s'intéressent aux problèmes œcuméniques dans les Églises allemandes. Des livres étrangers ont été souvent traduits et publiés sous la responsabilité de la « Centrale œcuménique », spécialement les documents relatifs aux Conférences mondiales des Églises à Amsterdam, Lund et Evanston. La dernière en date de ces publications pour laquelle la « Centrale » a pu s'appuyer sur un large cercle de collaborateurs est l'édition allemande, publiée en 1957-1958 de l'œuvre de Rouse-Neill : *L'Histoire du Mouvement œcuménique de 1517 à 1948.*

La mise en œuvre d'un pareil insrument de travail permet aux Églises allemandes de participer activement aux projets d'études du Conseil œcuménique, et de répondre ainsi à ce que l'on attend de la part des Églises membres. La « Centrale œcuménique » établit une liaison étroite avec les bureaux et sections du Conseil œcuménique de Genève et transmet aux Églises d'Allemagne les demandes de celui-ci concernant certaines prises de position ou certaines études qu'il désire élaborer. Il est très rare que les directions des Églises soient elles-mêmes en mesure de s'atteler à de pareils travaux. Aussi a-t-on institué dans presque toutes les Églises des spécialistes de l'œcuménisme et des commissions d'études qui soumettent les résultats de leurs travaux aux chefs des Églises et les font ensuite transmettre au Conseil œcuménique. Mais ce n'est pas seulement au niveau officiel ou officieux des Églises institutionnelles que l'on trouve de semblables commissions d'études œcuméniques. Des communautés œcuméniques se sont souvent formées à l'intérieur des paroisses ou dans le cadre des grandes villes, souvent avec la collaboration des laïcs et la participation de membres d'autres Églises. Il existe actuellement dans les deux parties de l'Allemagne plus de quarante groupes d'études œcuméniques qui reçoivent régulièrement, de la « Centrale œcuménique », matériel d'études et informations. La « Centrale œcuménique » essaie de développer ces services dans la mesure du possible — elle ne compte que deux collaborateurs théologiens (un luthérien et un baptiste) — par la correspondance, les visites et les conférences.

Afin de répandre la pensée œcuménique dans des cercles de plus en plus vastes de pasteurs, de prédicateurs et de laïcs, la « Centrale œcuménique » organise chaque année en Allemagne de l'Ouest quatre sessions régionales groupant environ cinquante à soixante-dix participants. Des conférenciers d'Allemagne et d'ailleurs familiarisent les auditeurs avec la situation et les tâches du Mouvement œcuménique et incitent à en étendre les activités dans les églises et les paroisses. A plusieurs reprises le problème des relations avec l'Église catholique romaine a été étudié au cours

de ces réunions, et l'on s'était assuré à cet effet de la collaboration du directeur du cercle *Una Sancta*, le P. Thomas Sartory, O.S.B. On y porte aussi une attention particulière au dialogue théologique avec l'Église orthodoxe. Il ne faut pas oublier les efforts faits par la « Centrale œcuménique » en vue de développer le mouvement de prière de la semaine pour l'unité des chrétiens du 18 au 25 janvier, à cet effet elle transmet chaque année aux Églises et aux paroisses les aide-mémoire publiés par le Conseil œcuménique et y joint les documents appropriés. La revue trimestrielle éditée depuis 1952 par la « Centrale œcuménique », *Œkumenische Rundschau* fait régulièrement connaître à ses lecteurs l'état du Mouvement œcuménique et en même temps fait connaître au-dehors les contributions allemandes à ce dialogue.

Après avoir commencé son œuvre comme un bureau d'études indépendant il était dans la nature des choses que la « Centrale œcuménique » insérât plus tard son activité dans le cadre de la « Communauté de travail des Églises chrétiennes en Allemagne » (*Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland*), groupement œcuménique des Églises protestantes en Allemagne, selon le type des *National Councils* en d'autres pays. A ce groupement appartiennent : l'Église évangélique en Allemagne — la Fédération des communautés évangéliques et libres (= Baptistes et groupes apparentés) — la communauté évangélique (= forme allemande des Méthodistes) — l'Église méthodiste — l'Église des Vieux-catholiques — l'Union des paroisses mennonites et l'Unité Fraternelle évangélique. A titre d'hôtes se joignent aussi à ce groupement la Fédération des paroisses évangéliques libres, les Églises de l'ancienne Réforme et l'Armée du Salut. Les tâches de cette communauté de travail sont les suivantes : 1) promouvoir parmi ses membres les relations et le travail œcuménique; 2) promouvoir des colloques théologiques entre ses membres afin d'arriver à une meilleure connaissance et meilleure compréhension réciproque; 3) conseiller et servir éventuellement d'intermédiaire en cas de divergences d'opinion parmi les membres; 4) représenter les desiderata particuliers de certains membres qui en feraient la demande; 5) représenter à l'extérieur les desiderata communs. Le président de la Communauté de travail est depuis 1948 sans interruption le pasteur D. Martin Niemöller, membre allemand du comité exécutif du Conseil œcuménique. Le secrétariat est rattaché à la chancellerie de l'Église évangélique allemande dans le Hanovre, car la Communauté de travail ne dispose d'aucun organisme central ni d'aucun moyen propre (à l'exception de la « Centrale œcuménique » dont l'entretien est assuré par les Églises participantes). La « Communauté de travail » se réunit normalement quatre fois par an en sessions ou congrès. Malgré son organisation très lâche qui ne lui permet d'exprimer que des recommandations facultatives aux Églises qui en font partie, la « Communauté de travail » a largement contribué à une meilleure compréhension et entente entre les Églises protestantes d'Allemagne. Non seulement elle a aidé à écarter un grand nombre de difficulés et de mésententes concrètes, mais elle a encore dirigé des colloques théologiques sur le baptême et sur l'entente entre les paroisses des différentes Églises, colloques qui ont retenu l'attention même en dehors d'Allemagne comme une contribution au

dialogue œcuménique universel. La « Communauté de travail » a établi des lignes de conduite pour un certain nombre de problèmes se posant entre les différentes Églises : l'œcumènè dans la paroisse locale, l'autorisation d'enseigner la religion dans les écoles d'État pour des professeurs appartenant à des Églises libres, les enterrements organisés par des paroisses libres dans les cimetières appartenant aux Églises provinciales évangéliques, règlements sur le passage d'une Église à une autre, litiges d'ordre administratif, etc. La « Communauté de travail » a également pris position sur des problèmes publics comme la défense du droit des objecteurs de conscience et le service militaire des clercs.

Pour soutenir et orienter les études œcuméniques la « Communauté de travail » a créé en 1950 le « Comité allemand d'études œcuméniques » (*Deutsche Oekumenische Studienausschuss*) qui siège deux fois par an sous la présidence du Professeur Edmund Schlink (Heidelberg) et dont l'administration est gérée par la « Centrale œcuménique ». Ainsi sont créées les conditions qui permettront à la « Centrale œcuménique » d'exercer de façon profitable et sur un vaste rayon sa fonction de centre de liaison et de coordination pour les travaux œcuméniques des diverses Églises protestantes d'Allemagne.

NOTE : A notre grand regret, les nécessités de la mise en page ne nous ont pas permis d'insérer ici, complétant cet ensemble d'articles sur l'Œcuménisme en Allemagne, une étude de FR. HEYER : *Contacts œcuméniques entre Orthodoxes et Protestants en Allemagne*; nos lecteurs la trouveront dans le fascicule suivant.

Foi et Constitution 1959

René Beaupère, O. P.

Dans un précédent numéro de cette revue nos lecteurs ont trouvé, précédée de quelques réflexions du P. Dumont sur *Les problèmes actuels du Mouvement œcuménique*, une traduction française du *Rapport provisoire du Comité de travail de la Commission* Foi et Constitution *sur l'avenir de cette Commission*[1]. Depuis, ce Comité de travail a tenu sa réunion annuelle à Spittal (Autriche) en août 1959. Nous suivrons d'assez près le compte rendu de cette assemblée[2] pour donner un tableau d'ensemble de la situation actuelle de *Foi et Constitution*, en faisant écho aux différents travaux que cette commission inspire ou patronne. En cours de route, nous présenterons quelques réflexions du point de vue de la théologie catholique.

I. — L'unité ecclésiale

À Spittal, où étaient réunis conjointement le Comité de travail et le Comité étudiant l'avenir de *Foi et Constitution*, la discussion s'engagea d'abord sur le sens de l'expression « unité ecclésiale » (*churchly unity*) qui figurait à trois reprises dans le *Rapport provisoire* dont nous venons de parler, et qui y exprimait l'idéal de *Foi et Constitution*. La nouveauté de cette expression avait suscité, en effet, un certain nombre de questions.

L'évêque J. E. L. Newbigin, de l'Église de l'Inde du Sud, avait été chargé de rédiger quelques notes à ce sujet pour ouvrir le débat. Son texte, sur lequel nous reviendrons un peu plus loin, a donné lieu à une large discussion. Et il a inspiré en grande partie le préambule nouveau donné à la deuxième édition, revue et corrigée, du *Rapport provisoire* sur l'avenir de *Foi et Constitution*.

Nous traduirons d'abord intégralement ce préambule :

Le mouvement *Foi et Constitution* est né dans l'espoir d'être, avec la grâce de Dieu, une aide pour les « Églises » dans la réalisation de la volonté divine d'unité de l'Église. La formation du Conseil œcuménique des Églises, et l'incorporation en lui de *Foi et Constitution*, ont modifié le contexte dans lequel *Foi et Constitution* travaille, mais n'ont pas changé son but. Nous sommes

1. *Istina*, VI (1959), pp. 107-112 et 120-128.
2. *Commission on Faith and Order. Minutes of the Working Committee, 1959, Spittal, Austria*, Genève, 1960.

convaincus que le temps est venu de ré-affirmer ce but et de ré-examiner les moyens par lesquels *Foi et Constitution* doit, à l'intérieur du Conseil œcuménique des Églises, poursuivre sa réalisation.

Nous croyons que l'unité qui est à la fois la volonté de Dieu et le don qu'il fait à son Église est une unité qui, en tous les milieux[3], établit ceux qui confessent le Christ Jésus comme le Seigneur dans une communauté où ils sont pleinement engagés les uns envers les autres, par l'unique baptême en lui, prêchant l'unique évangile, rompant l'unique pain et menant une vie communionnelle (*corporate*) qui s'épanouit en témoignage et en service pour tous; cette communauté en même temps les unit à l'ensemble de la communion chrétienne dans l'espace et dans le temps, de telle manière que le ministère et les membres soient reconnus par tous et que tous puissent agir et parler ensemble selon les occasions requises par les tâches auxquelles Dieu appelle l'Église.

Nous croyons que c'est pour une telle unité ecclésiale véritable que nous — et tout le Conseil œcuménique — devons prier et travailler. Une telle vision a inspiré le mouvement *Foi et Constitution* dans le passé et nous ré-affirmons que c'est encore notre but. Nous reconnaissons que la brève définition de notre objectif donnée ci-dessus laisse beaucoup de questions sans réponse. Nous voyons que son accomplissement n'implique rien moins qu'une mort et une renaissance pour beaucoup de formes de vie ecclésiastique telles que nous les connaissons. Mais nous croyons que rien de moins onéreux ne pourra finalement suffire.

Ayant ré-examiné les tâches qui nous sont assignées par notre Constitution, notre place dans le Conseil œcuménique et notre manière de travailler, nous proposons maintenant les considérations et recommandations suivantes par lesquelles nous croyons assumer au mieux nos responsabilités à ce moment de notre histoire[4].

Plus loin, le Rapport provisoire dit, brièvement, que l'objectif de *Foi et Constitution* est « la pleine unité de la Parole et du Sacrement, du Ministère et de la Mission, dans une communauté universelle et locale[5] ».

Mais c'est le deuxième paragraphe du préambule qui, en une forme un peu lourde, s'essaye à décrire le plus largement la véritable unité *ecclésiale* à laquelle aspire *Foi et Constitution*. Après avoir rappelé que Dieu veut l'unité des chrétiens qui ne peut venir que de lui, comme un don, ce paragraphe — si nous l'interprétons correctement — s'essaye à préciser les éléments nécessaires à cette unité : tous ceux qui prononcent la confession de foi essentielle au christianisme : Jésus est Seigneur, doivent former une communauté « engagée », « responsable », unifiée par l'unique baptême, l'unique évangile et l'unique eucharistie, bref une vraie *koinonia* dont la vie intérieure s'épanouit dans le témoignage et le service. Cette unité se réalise non seulement localement dans les espaces géographiques, mais aussi dans ce que l'on appelle aujourd'hui les « espaces humains ». Cependant cette unité « locale » ne constitue

3. Note du texte : « Le mot *milieu* est utilisé ici à la fois dans son sens premier de proximité locale et aussi pour désigner, dans des conditions plus modernes, d'autres espaces dans lesquels les chrétiens ont à exprimer l'unité en Christ, par exemple tous ceux qui sont engagés dans une industrie locale. »
4. *Minutes...*, p. 23.
5. *Ibid.*, p. 28.

pas une monade. Elle est liée, dans l'espace et dans le temps, à toute l'Église chrétienne; le signe en est que le ministère d'une communauté doit être reconnu partout et que toutes les communautés doivent pouvoir parler et agir ensemble en face du monde.

Le concept de « responsabilité », d' « engagement » fait partie du jargon œcuménique d'aujourd'hui; il signifie, croyons-nous, que les chrétiens doivent prendre au sérieux et en adultes leur situation en face de Dieu et en face de leurs frères et qu'ils doivent « se consacrer » à fond à leur tâche. Si l'on n'insiste pas outre mesure sur ce point, l'essentiel de cette description semble s'inspirer des textes fameux du début des *Actes des Apôtres* : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (2, 42); « la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun » (4, 32), etc.

Mais, à vrai dire, s'il est certes important de se mettre d'accord sur de telles perspectives, les formulations du rapport restent encore beaucoup trop peu précises pour permettre d'aller vraiment de l'avant. Les membres de la Commission *Foi et Constitution* n'ont-ils pas poussé un peu plus loin leur réflexion ?

En examinant ce que n'est pas l'unité ecclésiale, nous verrons peut-être mieux ce qu'elle implique en fait. Or — le rapport le dit plus loin — cette unité n'est pas une simple unité d'organisation qui laisse insatisfaites nombre de requêtes importantes de la vie de l'Église.

La lecture du texte même de l'évêque Newbigin nous éclairera encore davantage. Son exposé n'est pas reproduit dans les minutes de Spittal. Mais on en trouve une partie dans l'avant-propos d'un livre récemment paru[6]. Nous le traduisons et le citons largement car il indique très bien, nous semble-t-il, dans quelle mesure la véritable unité ecclésiale est au-delà de la forme de co-existence en le Christ créée par le Conseil œcuménique des Églises entre les confessions séparées :

> La naissance du Conseil œcuménique des Églises constitue un fait nouveau dans l'histoire du christianisme. C'était pour les Églises une chose de collaborer temporairement et pour des objectifs limités, par exemple pour la tâche missionnaire, pour le témoignage social, et pour l'examen de leurs accords et de leurs divergences dans le domaine de la foi et de la constitution; c'est tout à fait autre chose que de se lier ensemble en une solennelle alliance, en confessant : « Christ nous a rendu un, et il n'est pas divisé. » La réalité spirituelle qui vint ainsi à l'existence — et ici je ne pense pas seulement au Conseil œcuménique lui-même, mais aussi aux nombreux conseils d'Églises nationaux et locaux — est quelque chose de nouveau et nous ne savons pas encore complètement ce qu'elle est. Les Églises dont elle est formée vinrent elles-mêmes à l'existence comme des entités séparées parce qu'on jugeait que les autres n'étaient pas de véritables Églises ou qu'il leur manquait un élé-

6. Il s'agit de la deuxième édition de *The Reunion of the Church* (Londres, 1960). Le texte de 1948 a été enrichi par l'auteur, L. Newbigin, d'une introduction qui traite successivement du développement du Mouvement œcuménique, de l'attitude anglicane en face de l'Église de l'Inde du Sud et du propre développement de cette dernière Église. C'est le début de cette introduction qui nous intéresse ici.

ment essentiel au caractère ecclésial. Sans ce jugement il n'y aurait pas de justification à la séparation. Et la formation du Conseil n'implique pas un renversement de ce jugement. Le Conseil a précisé dans le fameux *Document de Toronto* que l'appartenance au Conseil n'implique pas l'acceptation des autres comme des Églises au plein sens du mot Cependant, en un sens ou un autre, les Églises se sont acceptées mutuellement et travaillent ensemble de façon de plus en plus effective, réfléchissant ensemble sur le plan chrétien avec une confiance mutuelle croissante, célébrant le culte et priant ensemble avec une liberté croissante. Qu'est-ce donc que cela — et de nouveau je pense à la fois au Conseil œcuménique et aux nombreux conseils d'Églises nationaux et locaux? Qu'est-ce que cette forme de co-existence en Christ, qui n'est pas l'Église et refuse de façon expresse de prétendre l'être?

Quelle est la forme extérieure qui correspond à la réalité intérieure de cette co-existence en Christ? Nos différentes Églises sont les réponses à cette question qui nous a été léguée par le passé. Mais le Conseil œcuménique est aussi une réponse à cette question; quelle est sa relation avec les vieilles réponses? Il n'est pas suffisant de dire qu'il est un lieu de rencontre neutre où les ecclésiologies rivales peuvent se rencontrer et débattre entre elles; naturellement il cherche à être un tel lieu de rencontre neutre, mais l'idée d'une neutralité permanente, ici comme si souvent ailleurs, est une illusion. Le Conseil est lui-même une forme de la co-existence dans le Christ. Par conséquent, il n'est pas ecclésiologiquement neutre. Une simple conférence ou un ensemble limité de conférences constituent une catégorie différente; ils peuvent légitimement prétendre à la neutralité. Mais un conseil qui ne cesse d'aller de l'avant et qui est organiquement animé par une vie spirituelle aussi puissante que le Conseil œcuménique ne peut pas continuer à prétendre qu'il n'a pas de caractère propre. Il est une forme — une forme tout à fait expressive et impressionnante — de l'unité visible en Christ.

Ceux qui appartiennent à des Églises très structurées font ici une objection : « Oui, mais le fait que le Conseil n'administre pas lui-même de sacrements, ni n'autorise personne à le faire, lui évite de sembler prétendre à un caractère ecclésial. » Voilà un fait solide et inattaquable; mais, comme d'autres fortifications imprenables qui ont joué un rôle important dans l'histoire, on peut le rendre inutile par un mouvement tournant, avant que la garnison ne s'en aperçoive. Le Conseil œcuménique (et là encore nous pensons aussi à de plus petits conseils d'Églises) fournit un lieu où les chrétiens peuvent faire ensemble la plupart des choses que les Églises peuvent faire, *excepté* l'administration des sacrements. Culte, prière, prédication de la Parole, témoignage, service, prophétie : tous ces éléments font partie de la vie commune régulière exprimée dans les rencontres œcuméniques. Il n'est pas exagéré de dire que le Mouvement œcuménique organisé est en train de devenir dans le monde moderne le foyer de la pensée et de la vie chrétienne spirituellement les plus vigoureuses, toujours à l'exception de la communauté sacramentelle. Mais quelles seront les conséquences à long terme de cette situation? Du point de vue d'une interprétation traditionnelle du christianisme, et sûrement du point de vue du Nouveau Testament, être « en Christ » doit signifier appartenir ensemble à une communauté totalement engagée dans la vie, la prière, le service, le culte et le témoignage — tout ceci trouvant son centre et son foyer dans la participation commune à l'unique pain et à l'unique coupe où nous sommes unis comme les branches au cep de vigne lui-même. Quels seront les effets à long terme d'une situation dans laquelle tout est là excepté le centre, dans laquelle les relations les plus significatives que nous ayons sont avec « des chrétiens non en communion avec nous »? Je ne veux pas me risquer à essayer de répondre à ces questions, mais je ne puis mettre en doute qu'il existe déjà pour beaucoup des chrétiens les plus sérieux un

glissement du centre de gravité, de l'ensemble de la vie sacramentelle et paroissiale complète de l'Église à la salle de conférence et au « programme », du prêtre ou du pasteur au « secrétaire », du sermon au « rapport agréé », de l'Église au « mouvement ». Il est déjà difficile en beaucoup d'endroits de compter sur les services des meilleurs jeunes gens pour le ministère, parce qu'il semble que des perspectives spirituellement plus significatives (et financièrement plus rentables) sont ouvertes au secrétaire de telle branche de l'activité œcuménique qu'au pasteur d'une église. Sans chercher à être plus précis on peut sûrement convenir qu'il s'agit là d'un changement profond dans la compréhension traditionnelle de ce que notre coexistence en Christ signifie.

Si l'on attire l'attention sur ces dangers, ce n'est certainement pas pour minimiser les grands résultats du Mouvement œcuménique, ni pour rejoindre ceux qui pensent déjà que nous avons été trop loin dans le sens de la coopération. Au contraire, c'est pour insister sur la nécessité d'aller de l'avant, parce que le lieu où nous sommes actuellement est une plate-forme qui ne pourra pas supporter éternellement notre poids. On ne peut pas retourner en arrière. Nos formes traditionnelles de vie dénominationnelle ont déjà été mises en jugement. Sous plusieurs aspects elles sont devenues incapables de répondre aux requêtes réelles de la fidélité au Christ dans notre monde du XXe siècle. De façon plus spéciale, il est important de déclarer que les structures dénominationnelles sont la plupart du temps dépassées par les problèmes réels que pose à l'évangélisation la mission mondiale en Asie et en Afrique. Je suis sûr que Dieu nous pose avec insistance aujourd'hui cette question : Quelle est la forme propre de notre coexistence en Christ et pour Christ aujourd'hui ? Le Conseil œcuménique et les conseils qui sont en relation avec lui procurent un lieu où nous pouvons examiner ensemble cette question. Mais c'est une illusion de supposer que, tout simplement parce que nous plaçons la célébration des sacrements en dehors de la vie du Mouvement œcuménique, nous nous assurons un lieu de neutralité ecclésiologique permanente. Que nous le reconnaissions ou non, la vie du Mouvement œcuménique, qui s'exprime dans des structures telles que le Conseil œcuménique et les conseils d'Églises nationaux et locaux, est une forme de coexistence en Christ, et comme telle n'est pas ecclésiologiquement neutre. Et la fidélité au Nouveau Testament exige que nous déclarions clairement que — sauf comme un stade de transition entre la désunion et l'unité — c'est une forme mauvaise.

Il n'y a pas moyen d'échapper à la perspective d'une pleine unité ecclésiale. Essayer de se réfugier dans une neutralité permanente signifierait seulement qu'on est enfermé dans la mauvaise forme d'unité [...]. Je crois donc que le développement du Mouvement œcuménique et son organisation dans des Conseils d'Églises effectivement en croissance rend la question de l'unité ecclésiale, non pas moins, mais plus nécessaire[7].

On ne saurait dire plus clairement que la communauté œcuménique actuellement réalisée est à la fois une réalité positive, une étape vers l'unité, mais en même temps, en particulier à cause de son impuissance à créer la communion sacramentelle, une étape destinée à être dépassée pour accéder à cette unité ecclésiale que L. Newbigin caractérise comme l'appartenance « à une communauté totalement engagée dans la vie, la prière, le service, le culte et le témoignage — tout ceci trouvant son centre et son foyer dans la participation commune à l'unique pain et à

7. *The Reunion of the Church*, pp. x-xiv.

l'unique coupe où nous sommes unis comme les branches au cep de vigne lui-même ».

Bien que nous ne fassions pas l'erreur de confondre la pensée personnelle du Dr Visser 't Hooft avec celle du Conseil œcuménique, dont il est l'actif secrétaire général, ni avec celle de la Commission *Foi et Constitution*, nous nous référerons volontiers à un volume qu'il vient de publier, en anglais et en français[8]. Il s'agit du texte — quelque peu remanié — des *Taylor Lectures* qu'il donna, en septembre 1957, à *Yale Divinity School*. Quelques pages de cette étude étant de nature, à nos yeux, à clarifier les questions qui nous intéressent, nous en résumerons l'essentiel.

Le Dr Visser 't Hooft distingue quatre acceptions du terme *unité* : l'*unité donnée* dans la vocation commune des croyants, l'*unité qui se développe* quand ils accomplissent cette vocation, l'*unité ecclésiale* en matière de foi et de discipline, enfin l'*unité dernière* en Christ.

Tout d'abord, « nous ne pourrions rechercher l'unité si nous n'avions conscience d'avoir été appelés par un seul et même Dieu à être membres d'un seul et même corps ». Et le secrétaire du Conseil œcuménique de citer la conférence d'Edimbourg (1937) : « Cette unité n'est le fait ni de l'accord de nos pensées, ni de l'assentiment de nos volontés. Elle est fondée en Jésus-Christ lui-même qui vécut, mourut et ressuscita pour nous amener au Père, et qui, par le Saint-Esprit, demeure en son Église. Nous sommes un parce que nous sommes tous les objets de l'amour et de la grâce de Dieu, et que nous sommes tous appelés par lui à rendre témoignage à son glorieux évangile dans le monde entier[9]. »

On peut donc parler, en ce sens, de l'unité invisible de tous les chrétiens, qui ont la même vocation. Mais il faut ajouter aussitôt que cette unité doit devenir visible. Elle le devient lorsque les Églises séparées accomplissent ensemble leur vocation, en allant aussi loin que leur conscience le leur permet. Les mots et les catégories théologiques font peut-être défaut pour caractériser cette unité en croissance, elle n'en est pas moins réelle, estime le Dr Visser 't Hooft. « On peut la constater chaque fois qu'au sein du Mouvement œcuménique, les Églises s'adressent ensemble au monde ou agissent ensemble au nom de Jésus-Christ. On la constate dans les cultes et la prière en commun, au cours de nos rencontres œcuméniques[10]. »

Cette unité croissante ne constitue qu'une étape, cependant. Il faut parvenir à l'unité ecclésiale, c'est-à-dire à l'unité qui se manifeste dans des domaines essentiels à la vie de l'Église : « En matière de foi, de sacrements, de ministère, de présence communautaire partout où l'Église a été plantée. » Et le Dr Visser 't Hooft continue : « Si elle ne mettait pas fin aux désaccords doctrinaux essentiels, à l'impossibilité de célébrer et recevoir tous ensemble la cène du Seigneur, au refus d'admettre la validité des ministères de chaque Église, à l'absence de

8. *The Pressure of our Common Calling*, Londres, 1960, et *Les exigences de notre vocation commune*, Genève, 1960.
9. *Op. cit.* (éd. franç.), pp. 129-130.
10. *Ibid.*, p. 132.

toute unité véritable sur le plan local, l'unité œcuménique n'aurait pas grand-chose à faire avec celle dont l'Église a reçu vocation[11]. »

Finalement l'unité la plus profonde est celle que saint Jean décrit : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi. » Sa pleine réalisation appartient à la consommation finale, mais dès maintenant elle détermine toute autre manifestation d'unité.

Si nous comprenons bien la pensée du Dr Visser 't Hooft, le Mouvement œcuménique n'en est encore qu'à la deuxième étape, celle de l'unité qui se développe dans l'obéissance à la vocation commune, bien qu'il doive dès maintenant viser l'unité ecclésiale et l'unité profonde en Christ. Cette dernière étant repoussée à la période eschatologique, c'est bien l'unité ecclésiale dans la foi et la discipline qui doit demeurer la préoccupation constante des chrétiens séparés. Le Dr Visser 't Hooft, dont ce n'était pas le propos direct, ne prolonge guère la réflexion à son sujet. Nous retiendrons cependant que, pour lui, elle implique un accord doctrinal sur l'essentiel, une inter-communion généralisée, ou plutôt une véritable *communion* par reconnaissance de la validité des ministères, enfin une unité sur le plan local.

Le bilan de notre recherche est maigre. Aucun des textes que nous avons cités n'entre très avant dans l'analyse de cette unité ecclésiale que l'on s'accorde cependant à fixer comme but au Mouvement œcuménique dans son ensemble, comme à *Foi et Constitution* en particulier. Convient-il, d'ailleurs, d'accorder une importance particulière à l'adjectif *ecclésial* que, à la suite de *Foi et Constitution*, nous avons souligné à plusieurs reprises ? Non, si nous en croyons l'évêque Oliver Tomkins : il ne faut voir là, d'après lui, que le désir de distinguer l'unité telle que la recherche *Foi et Constitution*, c'est-à-dire l'unité inhérente à la nature de l'Église du Christ, de l'unité qui serait imposée au dehors, par un simple souci d'organisation[12].

Mais qu'implique la nature de l'Église du Christ en ce qui concerne l'unité ? On ne propose nulle part de façon claire des réponses positives vraiment précises. D'un point de vue négatif seulement, on note à plusieurs reprises que l'unité ecclésiale ne signifie ni centralisation (administrative), ni uniformité.

Ces deux spectres, en effet, ont été agités à plusieurs reprises au cours de la réunion de *Foi et Constitution* à Spittal. Sans vouloir aborder ces questions de front — ce n'est pas le lieu ici — notons seulement l'importance qu'il y a, du point de vue catholique, à ne pas faire croire à tort aux chrétiens séparés de nous que, pour l'Église catholique, l'unité dans la foi et la constitution s'identifie en fait avec la centralisation administrative et avec une rigide uniformité. Si, comme on peut l'espérer, le prochain concile œcuménique montre concrètement que la nécessaire centralisation romaine ne s'oppose pas forcément au respect

11. *Ibid.*, p. 133.

12. Cf. Oliver S. Tomkins, *Legitimate Hopes and Legitimate Fears about the World Council of Churches' Role in Churchly Unity*, dans *The Ecumenical Review*, XII (1959-1960), pp. 302-309; ici, p. 304. Nous reviendrons plus loin, à propos de la Commission qui étudie l'institutionalisation, sur la distinction entre *ordre* et *organisation*.

des légitimes libertés dans l'Église, en particulier au niveau des diocèses ou des groupes de diocèses, il fera incontestablement œuvre très utile pour le rapprochement.

Et il faudrait montrer aussi que l'unité de foi et de constitution dans l'Église ne s'oppose pas à une diversité, légitime et nécessaire, elle aussi, dans le triple domaine canonique, liturgique et théologique. Dans ce secteur, la tâche, non seulement des théologiens, mais de tous les catholiques, est immense. Pratiquement la diversité à laquelle nous faisons allusion n'est ni comprise ni acceptée par tous; des difficultés récentes sur le double plan liturgique et canonique l'ont prouvé. Quant à la diversité théologique, à l'intérieur d'une même foi, elle est encore beaucoup plus de l'ordre du souhait que de celui de la réalité. Aussi nous apparaît-il important qu'un groupe international de théologiens catholiques soucieux d'œcuménisme ait précisément entrepris cette année une étude des « différences compatibles avec l'unité ». Ils faciliteront ainsi le dialogue avec le Conseil œcuménique et en particulier avec sa commission *Foi et Constitution*, qui doit, de son côté, étudier plus en profondeur l'idéal d'unité ecclésiale qu'elle s'est fixé.

II. — L'avenir de Foi et Constitution

L'étude dont nous venons de parler, comme tous les autres travaux de *Foi et Constitution*, est en dépendance de la situation faite à la Commission au sein du Conseil œcuménique. On sait que, depuis quelques années, il y a là un problème assez grave. Il en fut naturellement question à Spittal et, après une longue discussion, les souhaits des membres du Comité de travail s'exprimèrent dans une nouvelle rédaction — plus développée et plus précise — de la troisième section du rapport à présenter au Comité central. Nous citerons d'abord intégralement cette troisième partie. Nos lecteurs pourront la comparer à la première version publiée naguère dans cette revue [13].

Notre intérêt le plus profond est que le Conseil œcuménique, dans son ensemble, soit au service de cette unité *ecclésiale* dans laquelle Dieu appelle son peuple à être réconcilié par son Fils. Comme une conséquence partielle de la réponse donnée à cet appel, nos Églises divisées ont trouvé dans le Conseil œcuménique un organe leur permettant de faire ensemble maintes choses, et pour tout cela nous rendons grâce à Dieu. Nous croyons que toutes les tâches que nous avons esquissées et d'autres que — nous l'espérons — il nous indiquera, constituent ensemble une part essentielle de l'œuvre du Conseil et une partie intégrante dans le tout qui tient toutes nos Églises en éveil à l'égard de la pleine unité de la Parole et du Sacrement, du Ministère et de la Mission, dans une communauté universelle et locale.

Nous croyons que pour que le Conseil œcuménique dans son ensemble devienne cet organe efficient dans la cause de l'unité ecclésiale, *Foi et Constitution* doit être au centre de sa vie et constituer un élément majeur de son organisation et de sa structure. Nous reconnaissons tout à fait que le Conseil œcuménique des Églises est un organisme complexe placé devant un

13. *Istina*, VI (1959), pp. 126-128 : *C. Conséquences pour l'organisation.*

problème d'ensemble concernant ses finances et le développement de sa structure et qu'il doit compter avec beaucoup d'autres préoccupations. La constitution du Conseil œcuménique elle-même, cependant, indique clairement que *Foi et Constitution* doit occuper une position tout à fait centrale dans sa vie : « Les fonctions du Conseil œcuménique doivent être : 1) de poursuivre le travail des mouvements mondiaux de *Foi et Constitution* et de *Vie et Action*... Le Conseil œcuménique peut se décharger d'une partie de ses fonctions en nommant des Commissions... Il y aura une Commission de *Foi et Constitution*... » Nous sommes convaincus que, non seulement pour mettre *Foi et Constitution* en mesure d'accomplir ses tâches spécifiques à l'intérieur de l'ensemble du travail du Conseil œcuménique des Églises, mais aussi, de façon plus particulière, pour promouvoir l'intention originelle qui a présidé à la fondation du Conseil œcuménique, à savoir que le souci de l'unité ecclésiale doit être vraiment au cœur de sa vie et pénétrer toutes ses activités, la position de structure de *Foi et Constitution* dans l'organisation du Conseil œcuménique a besoin d'être renforcée du point de vue du personnel comme du point de vue financier.

Étant donné les buts originels du Conseil œcuménique tels qu'ils sont esquissés dans sa Constitution, les propositions suivantes sont considérées par ce Comité comme n'impliquant pas de changement radical dans la relation de *Foi et Constitution* avec le Conseil œcuménique, mais simplement comme le développement logique d'un plan déjà préparé dans la Constitution et un renforcement naturel de *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique, proportionné à la croissance et au développement du Conseil œcuménique lui-même ces dernières années.

Le comité de travail a examiné non seulement le rôle de la Commission de *Foi et Constitution* au sein du Conseil œcuménique, mais encore l'organisation interne de cette Commission elle-même. Sous ce rapport, nous croyons nécessaire de clarifier le sens et les implications de l'appartenance à la Commission *Foi et Constitution*. Il doit être donné à chaque membre une claire intelligence de ses responsabilités envers la Commission et envers sa propre Église; les dirigeants des Églises doivent avoir pleine connaissance du fait qu'elles sont représentées dans la Commission *Foi et Constitution*, de telle sorte qu'elles puissent être en mesure de prendre à leur compte l'expérience de leurs représentants et de leur donner l'appui voulu. En outre, il peut s'avérer nécessaire de réexaminer la façon dont sont nommés de nouveaux membres de la Commission *Foi et Constitution*, à la lumière des exigences de ses tâches futures.

Notre discussion sur l'avenir de *Foi et Constitution* poursuivie depuis maintenant trois ans et les commentaires reçus à notre rapport provisoire ont montré clairement qu'il faut prévoir les points suivants :

1) La place de *Foi et Constitution* comme Commission constituante du Conseil œcuménique, telle qu'elle est prévue dans la Constitution du Conseil œcuménique, doit être clarifiée de telle sorte que cette Commission ait un statut et une position proportionnés à l'importance centrale du souci de l'unité de l'Église dans la vie du Conseil œcuménique. Le Comité de travail a examiné avec beaucoup d'attention la manière de réaliser ce vœu, y compris la suggestion que *Foi et Constitution* devienne une Division, après la prochaine assemblée. Nous sommes conscients, bien sûr, des sérieuses difficultés que ce projet soulève et nous reconnaissons que le Comité central doit examiner ce problème à la lumière de la situation d'ensemble et décider ce qui peut être recommandé à la Commission de *Foi et Constitution* ~~et~~ soumis à l'assemblée. Nous demandons donc au Comité (central) de prendre en considération cette suggestion ou d'autres qui peuvent lui parvenir et de donner en réponse son avis quant à la manière et aux moyens par lesquels les objec-

tifs de *Foi et Constitution* pourront être réalisés. Quelle que soit la décision prise en ce qui concerne la place de *Foi et Constitution* dans la structure du Conseil œcuménique, une étroite liaison devra être maintenue dans le domaine des études avec les autres départements grâce au staff coordonnant le comité des études dans lequel tous les départements du Conseil œcuménique sont représentés.

2) On devrait présenter chaque année au Comité central un rapport préparé par le Comité de travail de *Foi et Constitution*, sur les actions en cours et les développements dans le domaine de l'unité chrétienne.

3) On devrait continuer à prévoir dans chaque assemblée du Conseil œcuménique aussi généreusement que par le passé une discussion sur les sujets d'unité.

4) Des conférences mondiales particulières de *Foi et Constitution* ont un rôle irremplaçable et il est nécessaire d'en prévoir de temps en temps.

5) Le programme que nous avons esquissé ci-dessus exige clairement un staff plus étoffé qu'à l'heure actuelle. La distribution et le caractère du travail à faire dépendent de la qualité des personnes. Le staff de *Foi et Constitution* doit toujours représenter en lui-même un éventail aussi large que possible des traditions confessionnelles et nationales. Le programme esquissé dans la première partie de ce rapport doit occuper à plein temps un staff de quatre personnes, dont le tableau suivant peut illustrer les tâches :

a) *Un directeur de la Commission Foi et Constitution*, responsable de la poursuite de la stratégie générale du travail de *Foi et Constitution* et intimement inséré dans le fonctionnement de la politique générale du Conseil œcuménique, au niveau le plus élevé. Il serait responsable de la coordination générale du programme de *Foi et Constitution*. Il serait aussi particulièrement concerné par l'extension des activités de *Foi et Constitution* dans les secteurs nouveaux, de même qu'il aurait à superviser le service consultatif pour les négociations d'unions d'Églises. Il aurait aussi une responsabilité spéciale à l'égard des contacts suggérés avec des Églises non membres.

b) *Un secrétaire exécutif*, responsable du programme au jour le jour de *Foi et Constitution* tel qu'il est poursuivi par la Commission *Foi et Constitution* et les commissions théologiques à long terme, ainsi que de l'administration générale impliquée par celles-ci aussi bien que par les conférences et les consultations, et de la promotion des études de *Foi et Constitution* parmi les Églises-membres.

c) *Un secrétaire à la recherche*, poursuivant des recherches spéciales et des études, et responsable en particulier des études, théoriques et pratiques, des schèmes d'union d'Églises.

d) *Un secrétaire aux éditions*, responsable de la documentation, des traductions, des publications, des archives, comme aussi de la promotion générale de la Semaine de prière pour l'unité chrétienne, de la préparation et de la distribution du matériel pour cette Semaine de prière.

6) Le directeur de *Foi et Constitution* aurait besoin d'avoir les plus étroites relations avec le secrétariat du Conseil œcuménique, et, pour être inséré pleinement dans l'ensemble du travail du Conseil œcuménique, il devrait en être un des secrétaires généraux associés.

Nous croyons que de cette manière on verrait plus clairement que *Foi et Constitution* occupe dans la structure du Conseil œcuménique une place qui est proprement la conséquence de son rôle central et fondamental dans l'ensemble du Mouvement œcuménique[14].

14. *Minutes*..., pp. 27-29. Nous venons de traduire successivement *in extenso* le préambule et la troisième partie (C. Conséquences pour l'organisation) du second rapport du Comité du travail de *Foi et Constitution* sur

La discussion qui avait précédé à Spittal l'élaboration de cette section du rapport avait mis en vedette quelques thèmes et quelques oppositions. A plusieurs reprises, par exemple, des orateurs insistèrent sur la nécessité de renforcer le staff de *Foi et Constitution* afin que la Commission soit, en particulier, en mesure de faire face à deux tâches nouvelles qui semblent se présenter à elle : la coopération avec les Églises orthodoxes et les contacts théologiques avec l'Église de Rome.

Par contre quelques oppositions se sont fait jour — en particulier de la part du Dr Visser 't Hooft présent aux débats — en ce qui concerne certaines des solutions envisagées pour accroître l'importance de *Foi et Constitution*. Le secrétaire général du Conseil œcuménique ne souhaite pas que *Foi et Constitution* devienne une division. Il craint, en effet, que d'autres groupes à l'intérieur du Conseil œcuménique ne soient candidats à une même promotion, ce qui aboutirait à ne faire de *Foi et Constitution* qu'une division parmi douze ou quinze autres. D'ailleurs une division constitue un tout relativement clos sur lui-même. Faire de *Foi et Constitution* une division, loin d'aider à diffuser plus largement ses préoccupations dans l'ensemble du Conseil, serait peut-être contribuer à l'isoler davantage, tout en imposant à son secrétaire des tâches administratives, liées à la situation de secrétaire général associé du Conseil, sans intérêt réel pour le rayonnement de *Foi et Constitution*.

Enfin, il ne serait peut-être pas sage, a-t-on encore fait remarquer, d'ajouter à l'importante modification de structure du Conseil œcuménique provoquée par l'intégration du Conseil international des missions, un autre changement considérable. On risquerait par là de déséquilibrer complètement un organisme dont la solidité n'est sans doute pas à toute épreuve. D'ailleurs le comité du programme et des finances n'est pas favorable à ce projet.

Bien que le texte du rapport dans sa rédaction nouvelle n'ait pas pu être présenté à la Commission *Foi et Constitution* (il ne le sera qu'au meeting du mois d'août 1960), il fut cependant, en raison de l'urgence du problème et des positions prises par le comité des finances, soumis directement et immédiatement au comité exécutif et au comité central réunis à Rhodes.

Au cours de la discussion qui suivit la présentation de ce rapport par le professeur H. d'Espine, les mêmes difficultés qu'à Spittal se présentèrent. Le comité central prit finalement les six décisions suivantes :

a) de résumer la discussion dans les minutes du comité central[15];

b) de demander que ce rapport soit discuté à fond par la Commission *Foi et Constitution* à son meeting de 1960;

l'avenir de *Foi et Constitution*. La première et la deuxième parties (A. Examen et ré-évaluation de nos « fonctions » telles qu'elles sont exprimées dans les statuts de *Foi et Constitution*; B. Quelques autres implications de notre travail) n'offrent que des différences minimes, souvent même de pure forme, avec le premier rapport; aussi n'avons-nous pas jugé nécessaire d'en donner une traduction.

15. *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Twelfth Meeting of the Central Committee*, Rhodes, Greece, August 19-27, 1959, Genève, s.d., pp. 33-37.

c) de prier le Comité des finances de prêter attention aux propositions affectant l'avenir immédiat;

d) de demander au Comité du programme et des finances de donner ses réactions en face des problèmes d'organisation;

e) de demander qu'un nouveau rapport soit présenté au comité central en 1960;

f) de discuter de l' « unité ecclésiale » dans la section « unité » de la troisième assemblée (New-Delhi)[16].

Bref, à l'issue des réunions de 1959, le problème de *Foi et Constitution* reste posé dans toute son acuité et les réflexions faites ces dernières années par des théologiens catholiques demeurent valables[17]. Les décisions qui seront prises dans un avenir proche revêtiront une importance considérable.

D'ailleurs quiconque a vu les conditions et l'ampleur du travail du secrétaire exécutif de *Foi et Constitution*, à l'heure actuelle, dans le petit chalet de la route de Malagnou à Genève, ne peut que souhaiter qu'on lui donne de l'aide et applaudir au projet d'institution de deux nouveaux secrétaires, l'un consacré à la recherche et au travail théologique, l'autre au vaste labeur de documentation, de publication, de traduction (de traduction surtout : dans ce domaine presque tout est à faire, hélas!). Des solutions déjà s'esquissent, nous le savons, et nous nous en réjouissons.

Le problème du développement interne de *Foi et Constitution* est relativement simple. Mais il est lié intimement à une question beaucoup plus complexe : celle de son rôle dans le Conseil œcuménique. Replacer, comme il est souhaitable, les soucis de *Foi et Constitution* au centre des perspectives œcuméniques risque, en effet, de déranger bien des habitudes prises peu à peu, au terme desquelles la collaboration entre Églises sur le plan social, voire politique, l'action en commun dans le domaine caritatif, la suppression ou l'atténuation des tensions les plus graves entre chrétiens risquent d'apparaître comme des objectifs suffisants pour le Mouvement œcuménique. Cette position minimisante n'a jamais été celle des principaux animateurs du Conseil, qui ont toujours vu et continuent à voir plus loin et plus profond, mais elle est assez répandue dans les milieux œcuméniques « moyens ».

Foi et Constitution ne peut pas être qu'un bureau d'études — ces études fussent-elles théologiques — travaillant sans lien avec le reste du Mouvement œcuménique. Il s'agit d'en faire le moteur théorique et pratique d'une recherche qui ne peut se satisfaire d'un autre résultat que de l'accord profond de tous les chrétiens sur la foi et la constitution de l'Église une. Il s'agit tout simplement, comme l'écrivait lucidement la revue du Conseil œcuménique au lendemain de la réunion de Rhodes, de « définir plus clairement quelle est exactement la fonction du Conseil

16. *Ibid.*, p. 37.

17. Cf. en particulier J. Hamer, *Les problèmes majeurs du Conseil œcuménique des Églises*, dans *La Revue Nouvelle*, décembre 1958, pp. 579-590, surtout pp. 583-585; Id., *Problèmes actuels du Conseil œcuménique des Églises*, dans *Vers l'unité chrétienne*, décembre 1958, pp. 129-133; R. Beaupère, *Vers l'unité*, dans *Signes du temps*, novembre 1959, pp. 3-8, surtout pp. 6-7.

œcuménique par rapport à l'unité de l'Église[18] ». Les amis catholiques du Conseil attendent avec une impatience fraternelle cette redéfinition qui, à leurs yeux, doit situer *Foi et Constitution* au cœur de l'organisme de Genève.

III. — Les travaux des commissions théologiques d'étude

Il est assez difficile de parler de cette partie — pourtant sans aucun doute très importante — du travail de *Foi et Constitution*. Le P. Florovsky faisait remarquer à Spittal que les recherches de ces groupes ne parvenaient pas suffisamment jusqu'aux plates-formes principales du Conseil œcuménique. L'observateur du dehors a même l'impression que ce travail des Commissions est quasi clandestin. Les textes publiés sont rares, dispersés d'ailleurs dans des revues, ou résumés de façon rapide dans des rapports trop brefs[19]. Nous espérons que dans quelques années cette situation changera : on envisage, en effet, la publication par chacune des Commissions d'un symposium et d'une synthèse de ses travaux. Mais toutes ces publications seront sinon simultanées, du moins proches dans le temps, et leur abondance même découragera peut-être le monde théologique de leur accorder l'importance qu'elles mériteraient. Nous comprenons bien, certes, le souci de discrétion qui caractérise la plupart de ces groupes au stade actuel de leur recherche. Nous nous demandons cependant s'il n'aurait pas été, s'il ne serait pas fructueux de diffuser un peu plus largement certains textes, certains exposés, sur lesquels pourrait s'exercer utilement, au fur et à mesure, la réflexion de théologiens de diverses tendances.

Quoi qu'il en soit, nous allons essayer de présenter rapidement quelques notes sur chacune de ces commissions.

1) *Le Christ et l'Église.*

La commision d'étude sur *La doctrine de l'Église en étroite relation avec la doctrine du Christ et la doctrine du Saint-Esprit* fut fondée

18. *The Ecumenical Review*, XII (1959-1960), p. 102.

19. Ce sont les *Minutes* des meetings annuels du Comité de travail de *Foi et Constitution* qui constituent la source de documentation la plus importante (en anglais uniquement). En langue française, le *Bulletin* de la Division des Études du Conseil œcuménique a donné quelques textes, mais la plupart ne sont pas récents : sur « Christ et l'Église », on consultera le numéro de mars 1956 (II, 1), pp. 13-19; sur le « Culte », les n°s d'octobre 1956 (II, 2), pp. 9-14, et de mars 1957 (III, 1), pp. 1-6 (ces deux numéros sont reproduits dans *Istina*, III (1956), pp. 479-484, et IV (1957), pp. 228-233); sur « Traditions et traditions », le n° d'octobre 1955 (I, 2), pp. 4-10; enfin sur « Institutionalisme », le n° d'octobre 1957 (III, 2), pp. 1-4, reproduit dans *Istina*, IV (1957), pp. 506-509. Le numéro du printemps 1960 (VI, 1) paraît au moment où nous achevons cet article. (Nous n'avons encore que l'édition anglaise.) Il est entièrement consacré à l'institutionalisme. Outre une version un peu abrégé du rapport que nous traduisons plus loin, on y trouvera plusieurs études présentées aux meetings de la Commission.

en août 1953. La première année de son existence fut consacrée principalement à des échanges de correspondance et la première réunion put avoir lieu, à Evanston, du 6 au 11 août 1954, immédiatement avant la deuxième assemblée du Conseil œcuménique. L'Amérique du Nord et l'Europe étaient représentées toutes deux. Les débats portèrent principalement sur l'expiation et l'unité de l'Église, ainsi que sur la recherche du « centre » du futur labeur. L'on décida de profiter de publications récentes pour analyser la réflexion faite, dans l'Église primitive, sur la nature et l'œuvre du Christ et du Saint-Esprit.

Chaque été, durant les quatre années suivantes, les deux sections européenne et américaine se réunirent séparément. Le travail principal porta sur l'exégèse des textes vétéro et surtout néo-testamentaires, en particulier sur le corps du Christ et aussi sur les autres images bibliques désignant l'Église. A plusieurs reprises d'ailleurs fut posée la question de la légitimité d'un traitement préférentiel du « corps du Christ » par rapport aux autres comparaisons scripturaires. Des questions se posèrent aussi sur la distinction entre l'être et l'œuvre du Christ, sur les moyens par lesquels le Christ est à l'œuvre aujourd'hui (par exemple, le ministère), sur la relation entre Église et eschatologie, etc.

Les deux sections prirent aussi le temps de discuter des ouvrages importants récemment parus et ne manquèrent pas de s'intéresser à des pourparlers d'union, tels ceux qui ont lieu au Canada entre Église unie et Église anglicane, ou en Grande-Bretagne entre anglicans et presbytériens.

La section américaine et la section européenne ayant mené leur travail de façon parallèle, une rencontre commune put avoir lieu à Tutzing (Allemagne) en juillet 1959. Bien que située en territoire européen, cette réunion vit venir plus de délégués américains qu'européens : le fait vaut d'être noté.

Au cours de douze jours de travail, les théologiens rédigèrent deux documents importants : tout d'abord une étude sur la *Signification du baptême*. Cette étude fut conçue d'abord comme une réponse aux questions sur lesquelles la Commission de *Foi et Constitution* avait attiré l'attention à sa réunion de 1957 : *a*) le baptême de l'Église dans la mort et la résurrection du Christ et le rite d'eau dans la vie historique de l'Église; *b*) la différence de théologie entre ceux qui pratiquent le pédobaptisme et ceux qui se limitent au baptême des croyants; *c*) la nature de l'efficacité sacramentelle; *d*) la place du baptême dans l'ensemble du processus d'initiation chrétienne; *e*) le lien de la responsabilité pastorale avec les diverses formes et doctrines du baptême[20].

Mais l'étude de la commission théologique dépassa finalement le cadre de ces cinq questions pour prendre la forme d'un exposé biblique donnant le point de vue de la Commission : il s'agit, pour elle, de partir du centre et non de la périphérie, en l'occurrence, de partir du baptême, dans le Jourdain, du Christ, qui inclut de façon corporative toute l'Église; tous les rites doivent être considérés de ce point de vue.

20. *Commission on Faith and Order. Minutes of the Commission and the Working Committee, 1957, New Haven*, Genève, 1957, p. 18.

Ce document sur la *Signification du baptême* a été distribué aux membres de *Foi et Constitution* présents à Spittal. Mais il ne figure pas dans les Minutes de la réunion. Il doit être encore révisé et servira de texte de base, à Saint-Andrews, en 1960, lorsque la commission *Foi et Constitution* abordera l'étude du baptême.

Le second texte important élaboré au cours de la réunion, à Tutzing, de membres européens et américains de la commission sur le Christ et l'Église est un rapport provisoire sur le travail de la Commission. Ce rapport, dont la rédaction définitive n'était pas tout à fait achevée au moment de la réunion de Spittal, doit être présenté lui aussi à la Commission *Foi et Constitution* à sa réunion de Saint-Andrews en 1960. Les membres de la commission théologique souhaitent d'ailleurs qu'il soit imprimé pour être largement répandu et faire partie des documents préparatoires à la troisième assemblée du Conseil œcuménique (New-Delhi, novembre-décembre 1961).

2) *Le culte.*

Cette commission donne l'impression d'avoir moins avancé son travail que la commission d'étude sur le Christ et l'Église ou, peut-être, d'en être resté à un stade plus informatif que réflexif, surtout en Asie et en Amérique.

La commission, en effet, est composée de trois sections engagées dans des lignes relativement différentes les unes des autres. Le groupe *européen* est l'héritier direct de l'ancienne commission sur les formes du culte, qui existait avant la conférence de Lund (1952). Son orientation est nettement théologique. On lui a proposé comme thème général : la place et la fonction du culte dans l'ensemble de l'œuvre de la Rédemption et en relation avec toute la vie de l'Église.

Les membres du groupe ont abordé jusqu'ici des points divers : d'abord le rapport du culte avec la création : quelle est la signification du fait que les chrétiens rendent un culte à Dieu, non seulement en tant que rédempteur mais aussi en tant que créateur ? La commission se pencha aussi sur la notion de sacrifice, sur la relation du culte avec la mort et la résurrection du Seigneur, ainsi que sur le lien de la liturgie avec l'Ascension : comment comprendre l'offrande d'un sacrifice éternel par le Christ monté au ciel ? On examina également la place du Saint-Esprit dans le culte, les rapports entre le culte et le ministère de la Parole, ceux qui existent entre culte public et dévotions privées, ainsi que les tendances antiliturgiques et anticultuelles.

La section *asiatique*, compte tenu de la situation toute différente des pays dans lesquels elle doit travailler, est engagée dans une ligne beaucoup plus documentaire. L'objectif qui lui a été fixé est d'abord d'examiner les différences existant entre les diverses traditions cultuelles et de promouvoir la compréhension entre les Églises. L'accent fut mis ensuite principalement sur les problèmes d'adaptation liturgique, sur l' « indigénisation » du culte en face des dangers du syncrétisme.

En réalité, cette section d'Asie ne constitue pas un véritable groupe

d'étude, car jusqu'à présent les distances ont rendu les rencontres générales impossibles parce que trop coûteuses. Mais, à défaut de réunions d'ensemble, plusieurs rencontres nationales eurent lieu, en particulier en Inde, au Japon, en Indonésie, aux Philippines. Et l'on profita aussi de différents congrès tenus sur le territoire asiatique (Conférence de l'éducation chrétienne, à Bangkok, en 1956; Conférence chrétienne d'Asie orientale, à Kuala Lumpur, en 1959, etc.), pour organiser des colloques sur le culte. A l'heure actuelle les recherches s'orientent vers les questions les plus « pratiques » : étude des développements liturgiques dans les différentes Églises avec, en particulier, l'examen de l'influence des unions ecclésiastiques sur les nouvelles liturgies; problème de la musique, du calendrier indigènes; rassemblement d'un matériel utilisable pour le culte familial, les dévotions privées; bibliographie, etc.

La section *nord-américaine* a été engagée dans une ligne assez différente et de celle suggérée à l'Europe et de celle proposée à l'Asie. On lui conseilla d'étudier : *a*) le rôle que joue la liturgie dans l'œuvre rédemptrice de Dieu; *b*) la signification du symbole, des signes sacramentels, dans le culte; *c*) le problème posé par la séparation entre la liturgie et la mission évangélisatrice de l'Église. Après les premières recherches, au cours desquelles elle perdit beaucoup de temps à éliminer les fausses pistes de travail, la section concentra son attention particulièrement sur les fondements bibliques du culte, la relation entre Dieu et le culte (la création, Parole et Sacrement, le Saint-Esprit), le problème Écriture-Tradition et le caractère normatif du culte, culte et eschatologie, l'unité et la diversité liturgiques, etc.

Le moment ne semble pas encore venu de réunir ces trois groupes, dont les travaux sont encore relativement peu avancés. Peut-être sera-ce possible pendant la troisième assemblée du Conseil œcuménique, à New-Delhi, en novembre-décembre 1961. Mais ce projet ne va pas sans poser de redoutables questions financières.

3) *Traditions et tradition.*

La section *américaine* de cette troisième commission a envisagé son sujet principalement *sous l'angle historique et théologique*, avec le souci de tenir compte de l'expérience des Églises « transplantées » en Amérique du Nord et des jeunes Églises d'Asie, d'Afrique et d'Amérique du Sud. Elle s'efforce de prendre une vue d'ensemble et d'apprécier le rôle et la fonction de la tradition et des traditions dans l'expérience historique de la communauté chrétienne.

Une première section rassemble des études sur « La perspective biblique sur la tradition et les traditions », « Le sens de la tradition dans l'Église anté-nicéenne », « Le problème de la tradition à l'âge du Concile œcuménique », « Les Réformateurs et leur problème en face de l'Écriture et de la tradition », « La tradition, problème du protestantisme britannique (XVIe-XVIIIe siècles) », « Le problème de la tradition dans l'anglicanisme », « Le problème de l'essence du christianisme dans le protestantisme au XIXe siècle ».

Une deuxième section tente de tirer les leçons de l'expérience américaine; les études en cours sont les suivantes : « Unité chrétienne et unité nationale dans le christianisme américain », « La tradition en transit et en tension dans le protestantisme américain : les groupes d'émigrants », « Tradition et Écriture, problème du protestantisme conservateur en Amérique », « Christianisme transplanté au Canada », « L'expérience du catholicisme romain en Amérique », « Influence des traditions sur les méthodistes, les congrégationalistes et les presbytériens dans l'union et la désunion de 1925 au Canada ».

La troisième section regroupera des rapports et des réflexions sur les problèmes d'identité et de continuité dans les jeunes Églises d'Asie du Sud-Est, d'Amérique du Sud et d'Afrique du Sud. Mais dans ce domaine, on en est encore aux recherches préliminaires. Par contre, dans les deux autres sections, spécialement dans la première, plusieurs études ont déjà été présentées et discutées.

La Commission a intéressé à son travail l'*American Church History Society* ainsi que le *Southwestern Theological Discussion Group*, et elle espère que tel ou tel théologien catholique des U.S.A. pourra accepter de lui présenter un rapport sur le catholicisme. Le P. Florovsky, qui est vice-président de cette commission, se plaît d'ailleurs à souligner l'intérêt de certains travaux catholiques récents sur le thème de la tradition.

La commission, qui a tenu déjà cinq réunions depuis 1954, compte achever son travail pour 1963[21].

La section *européenne* envisage le même sujet de la tradition et des traditions principalement sous l'*angle exégétique*. Elle cherche à bâtir une théologie biblique de la tradition. Elle a tenu quatre sessions depuis 1955. Ses travaux paraissent n'avancer que lentement en raison des divergences d'opinion considérables qui se manifestent parmi ses membres, dont les uns sont des historiens, des exégètes, et les autres des dogmaticiens. Entre eux le dialogue semble vraiment ardu. Les principaux thèmes abordés au cours de ces années sont : la formation du canon du Nouveau Testament (à deux reprises), la tradition comme *traditum* et comme *actus tradendi*, la conception orthodoxe de la tradition, la conception catholique (à deux reprises; la seconde fois l'exposé fut présenté par un théologien catholique hollandais), la tradition et le Saint-Esprit, etc.

4) *L'institutionalisme.*

La Commission d'étude sur l'institutionalisme est dans une situation quelque peu différente des trois commissions théologiques dont nous-

21. Le doyen J. R. Nelson a publié dans *Theology Today*, XIII (1956-1957), pp. 151-165, un article sur *Tradition and traditions as an ecumenical Problem*. Par ailleurs *Lutheran World* (III, 1956-1957, pp. 214-222; éd. allemande, *Lutherische Rundschau*, VI, 1956-1957, pp. 228-237) a publié un des exposés du Dr Jaroslav Pelikan, *Tradition in Confessional Lutheranism*. Enfin, on trouvera des réflexions importantes du Dr Albert C. Outler, président de la Commission, dans son ouvrage *The Christian Tradition and the Unity we seek*, Londres, 1957.

venons de passer en revue les travaux. Elle a été créée en 1955 seulement, après audition d'un rapport du doyen Walter Muelder, de Boston, sur les *Facteurs institutionnels affectant l'unité et la désunion*[22]. En réalité, il s'agit d'une histoire déjà assez ancienne. L'origine en est dans la fameuse lettre du professeur C. H. Dodd sur les *Motifs inavoués dans les discussions œcuméniques*[23]. Cette lettre donna lieu, on le sait, à toute une série de réflexions sur les *Facteurs non théologiques affectant l'unité chrétienne*. Mais, au bout d'un certain temps, comme cette formulation laissait entendre, à tort, que ces facteurs n'avaient rien à voir avec la théologie, on préféra parler des *Facteurs culturels et sociaux affectant l'unité*. Le doyen Muelder a fait subir une évolution de plus au sujet en montrant dans le pénomène de l' « institution », un point central d'où considérer l'ensemble des facteurs sociaux et culturels qui affectent l'unité.

Le doyen Muelder fut donc prié de prendre la direction d'une commission qui se consacrerait à l'étude de cet aspect des choses, en particulier : *a*) l'auto-critique des Églises sur leurs propres structures, du point de vue sociologique comme du point de vue théologique; *b*) les relations positives et négatives des Églises les unes envers les autres dans le dialogue œcuménique; *c*) le genre de relations inter-ecclésiastiques qui a trouvé son expression dans le Conseil œcuménique des Églises en tant qu'institution[24].

La Commission d'étude a tenu jusqu'à présent trois réunions : les deux premières (3-6 juillet 1957 et 24-26 juin 1958) à Boston, la troisième à Tutzing (Allemagne) en juillet 1959.

Au meeting de Spittal un long rapport de la Commission fut distribué. Il est publié dans les Minutes. Nous le citerons presque *in extenso*. Nos lecteurs pourront se faire de la sorte une idée du travail accompli. Il nous est apparu inutile de commenter au fur et à mesure ce texte qui est assez parlant de lui-même. Le lecteur catholique y découvrira une façon bien étrange pour lui de considérer l'institution dans l'Église, et, s'il estime, à juste titre, que les problèmes ne sont pas résolus par ce rapport, il notera cependant avec satisfaction l'ampleur des questions posées.

A. — Méthode sociologique et (ou) théologique ?

La commission se trouve encore au stade de l'affrontement avec les prolégomènes. Sa tâche est compliquée par le fait qu'il s'agit d'un sujet qui est une réalité à la fois religieuse et sociologique, et qu'on peut donc étudier dans des perspectives théologiques et (ou) sociologiques.

Ce fait de base explique qu'on discute encore de la conception à se faire de la tâche de la commission et de sa manière d'aborder les problèmes. En gros, la tâche assumée par la Commission est d'entreprendre une étude qui

22. Ce rapport a été publié dans *The Ecumenical Review*, VIII (1955-1956), pp. 113-126.

23. Publié dans *The Ecumenical Review*, II (1949-1950), pp. 52-56.

24. *Commission on Faith and Order. Minutes of the Working Committee, 1955, Davos, Switzerland*, Genève, 1955, p. 11.

décrive et évalue le rôle des facteurs institutionnels dans la vie des Églises en tant qu'ils affectent l'unité et la désunion. En d'autres termes, les deux *membra comparationis* sont « Église » et « Institution ». Une confusion considérable a été créée par le fait que, dans beaucoup de jugements conventionnels en ce domaine, la première est envisagée comme un phénomène religieux qui doit être étudié théologiquement, et la seconde comme un phénomène social qui doit l'être sociologiquement. Bien des critiques faites au programme de la Commission semblent être le reflet de cette fausse dichotomie.

La position de la Commission est que et l' « Église » et l' « Institution » peuvent et doivent être étudiées et dans la perspective du théologien et dans celle du sociologue. Pour sa part elle a déclaré, lors de sa réunion de 1958, qu'elle « reconnaît que sa tâche majeure est de voir l'Église dans une perspective sociologique ». Plusieurs commentateurs, ne prenant pas assez garde aux mots « tâche majeure », ont reproché à la Commission de s'être limitée elle-même à une méthode sociologique pragmatique, trahissant par là son mauvais penchant américain. Elle ignore — lui reproche-t-on — que le problème est d'abord celui de la *théologie* de l'institution et du rôle de l'institution dans le contexte de l'Église, et non pas celui de la *sociologie* de l'Église en tant qu'institution religieuse.

Cependant ce reproche est fondé sur un malentendu. La Commission n'a pas l'intention de négliger la signification de la méthode théologique, au contraire. Elle tient pour une méthode mettant en œuvre les deux disciplines. Elle applique, peut-on dire, la formule chalcédonienne à son effort : les deux méthodes sont inséparables, mais inconfusibles. La Commission a sans cesse souligné la nécessité d'une « critériologie » théologique comme base de son travail d'évaluation. Elle a cherché la collaboration de biblistes et de théologiens et a demandé aussi l'aide des autres commissions d'étude de *Foi et Constitution* pour clarifier les fondements ecclésiologiques de son travail — avec peu de succès jusqu'ici.

Au cours des meetings, une foule de questions ont été éliminées qui exigent des éclaircissements de plus (ou doivent être écartées parce que posées de façon inconséquente ou mauvaise). L'analyse théologique et l'analyse sociologique constituent-elles des recherches ayant le même but et interférant entre elles, qui s'étendent de façon légitime à toute la réalité appelée Église ? Ou bien l'Église, ou une partie de la dimension de l'Église, est-elle un mystère divin inaccessible aux catégories sociologiques ? S'il est vrai que l'Église est essentiellement une réalité *sui generis*, cela exclut-il le genre d'investigations sociologiques utilisé dans l'étude des institutions sociales ? Le sociologue méconnaît-il inévitablement ou défigure-t-il la nature de l'Église à cause des « outils » qu'il utilise ?

De plus, le théologien et le sociologue ont-ils la même conception de l'objet « Église » qu'ils se proposent d'étudier ? Ou bien les choses sont-elles telles qu'en ayant l'intention d'étudier un objet commun, comme un donné, ils considèrent en fait des objets différents, en raison de leurs modes différents de pensée ? S'il en est ainsi, leurs conclusions sont-elles sans proportion les unes avec les autres ? Dans quelle mesure ont-elles un dénominateur commun ?

Au niveau du jugement, une telle enquête (qui est une enquête chrétienne) doit-elle attribuer partout la priorité aux critères théologiques et ecclésiologiques ? S'il en est ainsi, où est le « modèle normatif » de l'Église qui fournit de tels critères ? Ou y a-t-il certaines catégories de phénomènes institutionnels dans l'Église qui sont théologiquement indifférents ou pour lesquels les critères sociologiques sont premiers ?

B. — Définitions

En traçant les limites de sa tâche, la Commission a été arrêtée par le manque de définitions agréées, en ce qui concerne et « église » et « institution ».

1. *Eglise.*

La diversité de sens attachés au mot « église » est célèbre; et, quoique *Foi et Constitution* depuis des années ait mis un peu d'ordre dans leur classification, les corps qui coopèrent dans *Foi et Constitution* n'ont pas encore été capables d'arriver à une pensée commune sur ce qui constitue la nature essentielle et les notes de l'Eglise. Ces différences théologiques dans l'interprétation de l'Eglise par elle-même composent, de plus, avec la divergence qui existe entre la problématique théologique et la problématique sociologique, qui perçoivent des objets différents ou au moins des aspects différents d'un objet commun. Le problème est encore compliqué par le soupçon — qui n'est pas entièrement gratuit — que ces différences ecclésiologiques sont, au moins en partie, pas du tout théologiques, mais qu'elles constituent la systématisation rationnelle de développements sociaux et culturels.

Pour briser ce cercle vicieux et trouver un point de départ au travail de la Commission, plusieurs façons de procéder ont été suggérées :

a. En suivant la direction de la Commission de *Foi et Constitution* sur « Christ et Eglise », remonter en deçà des diversifications de l'histoire des dénominations jusqu'au témoignage inaltéré et unifié du christianisme primitif sur le Christ et son corps, l'Eglise, et étudier les éléments institutionnels de ce modèle normatif.

Les critiques n'ont pas manqué. Ce témoignage (à supposer qu'il soit vraiment unifié, ce qui est discutable) constitue-t-il une norme communément acceptée ? L'Eglise apostolique — qui est encore fluide et commence à se développer — peut-elle être acceptée, seule, comme fournissant le modèle normatif pour toute l'histoire subséquente ? Les relations personnelles intimes existant entre Jésus et ses disciples comportent-elles des traits institutionnels ? Qu'est-ce que le pré-institutionnel ? L'âge normatif inclut-il le IIe siècle ? Ou ce qu'on appelle l'Eglise indivise des cinq premiers siècles ? Toute cette recherche d'un accord sur une structure primitive et immuable n'est-elle pas un rêve utopique ?

b. Faire une étude comparative des principales conceptions de l'Eglise et accepter leur commun dénominateur comme base de départ pour le travail — que cela soit acceptable ou non par les théologiens pensés.

On fit remarquer que c'est précisément ce procédé qui a conduit *Foi et Constitution* à une impasse. En tout cas, c'est un fondement trop branlant pour construire dessus.

c. Analyser de quelle façon un certain nombre de dénominations prises une à une conçoivent le rôle de l'institution dans leur propre contexte, et procéder ensuite à une synthèse de leurs conceptions de l'institution dans l'Eglise.

Cette méthode aussi a trouvé facilement des oppositions.

d. Maintenir complètement cette recherche théologique faite d'une définition acceptable de l'Eglise — soulignant quelques sociologues — et commencer plutôt avec l'Eglise envisagée comme un groupe religieux « objectif », tel que la sociologie empirique le voit.

Cette proposition fut repoussée pour plusieurs raisons. On sait que les sociologues ne sont pas plus d'accord entre eux que les théologiens. Les pro-

supposés informulés qui soutiennent leurs définitions de l'Église furent soumis à une critique sévère. Et par-dessus tout, commencer à partir de telles prémisses exclut toute possiblité d'une évaluation théologique des « bons » et des « mauvais » éléments institutionnels dans les Églises.

Les discussions n'ont pas encore créé une opinion commune en la matière. La Commission attend, avec plus ou moins d'espoir, des conseils de la Commission sœur sur « Christ et Église ». Néanmoins on a décidé d'employer des définitions provisoires. Le « Programme de travail » de 1958 définit l'objet, de manière assez libre, comme « les modèles souples et socialement relatifs des églises historiques ».

2) *Institution.*

La définition de « institution » et de « institutionalisme » s'est révélée une tâche non moins embarrassante. Les tentatives antérieures de *Foi et Constitution* pour introduire la recherche de l'influence des facteurs non théologiques n'ont pas été loin, en grande partie à cause du manque de précision du sujet. La décision de se concentrer sur les facteurs institutionnels a été inspirée par l'espoir qu'un effort spécifique de ce genre dans un domaine limité se révélerait plus heureux. Cependant, il apparut bientôt à une analyse plus précise que la limitation aux facteurs institutionnels apportait avec elle ses propres difficultés. Les discussions au sein de la Commission et autour d'elle ont parfois tendu à utiliser le terme « institutionalisme » dans un sens large au point de le rendre virtuellement coextensif avec « non-théologique ». L' « institution » est si intimement liée à d'autres manifestations de la vie de l'Église qu'il s'est avéré presque impossible de l'isoler pour l'analyse. Les études patronnées par la Commission révèlent une inclination des collaborateurs à inclure des facteurs corrélatifs : économie, politique, race, structure du pouvoir, constitution de l'Église, politique, etc.

Une des raisons de ces fluctuations est naturellement l'absence de définitions communément reçues dans la sociologie elle-même. Un glossaire, rédigé pour le premier meeting en 1957, énumère quelque cinquante définitions d' « institution » dans la seule littérature sociologique américaine d'aujourd'hui.

Résistant à la tentation d'ajouter une définition de son cru, la Commission s'est contentée pour le moment de délimiter les frontières de son sujet [...].

Nombre de nouvelles questions se lèvent lorsque les deux termes sont mis en relation l'un avec l'autre. Que voulons-nous dire lorsque nous appelons l'Église une *institution* ? Ou bien est-il plus exact de dire que l'Église *a* des traits institutionnels ? En tant qu'institution l'Église est-elle une entité *sui generis* qui ne peut pas être placée sous la définition sociologique générale de l'institution ? Quel est le commun dénominateur de l'usage théologique et sociologique des termes, qui permette d'entreprendre une analyse sociologique et une évaluation de l'Église chrétienne en tant qu'institution sociale ?

« Institutionalisme » et « institutionalisation » sont d'autres mots très fréquents dans le vocabulaire de la Commission. Le second est imprononçable mais par ailleurs il ne présente pas de difficulté sérieuse puisqu'il est, dans son utilisation technique, de valeur neutre. Le premier, d'un autre côté, est parfois interprété dans un sens péjoratif, suggérant une perversion de la vraie fonction de l'institution. C'est le plus malheureux de tout puisqu'il constitue le vrai titre de la Commission. Pour obvier au malentendu, il a été expressément défini que la Commission entend « utiliser le terme *institutionalisme* en un sens ambivalent, incluant à la fois les traits bons et mauvais de la vie institutionnelle ».

C. — La tache de la Commission

Les termes de référence ont déjà été cités ci-dessus. En ce qui concerne l'interprétation exacte de ce dossier, la Commission s'est mise d'accord sur certains points, parmi lesquels les suivants :

1. *Polarisation sur l'unité.*

En indiquant ses projets et en répondant aux suggestions venues de différents côtés, la Commission a constamment souligné qu'une étude générale des facteurs institutionnels dans l'Église ne la concernait pas. Elle a entrepris une enquête dans le domaine spécifique de *Foi et Constitution*. Néanmoins la nouveauté du sujet rend nécessaire de prendre en considération un vaste ensemble de données qui ont peut-être rapport avec lui, dans le but de découvrir celles qui ont une signification œcuménique. Ainsi, la perspective est l'unité; mais la base initiale de la recherche doit être plus vaste.

2. *Polarisation sur les aspects d'organisation.*

Dans la série illimitée des phénomènes institutionnels, de quelque manière qu'on les définisse, la Commission a senti le besoin d'une nouvelle limitation de son objectif. On se mit donc d'accord au meeting de 1957 pour accorder surtout attention, au moins pour un temps, aux aspects d'organisation de l'institutionalisme, distingués, par exemple, des aspects confessionnels et liturgiques.

3. *Nécessité d'un enrichissement mutuel.*

La Commission de l'institutionalisme est un élément d'un programme (supposé) complet de *Foi et Constitution*, qui à son tour sert le Conseil œcuménique des Églises dans son ensemble. Elle ne peut et ne doit donc pas poursuivre ses recherches dans l'isolement. La Commission ne peut pas non plus être réduite à être un compartiment, « l'aile sociologique » du Conseil œcuménique. Une coopération étroite et des échanges avec les autres commissions d'étude de *Foi et Constitution* sont nécessaires. L'institutionalisme est plus qu'un domaine distinct de la recherche; c'est une dimension des problèmes avec laquelle les autres commissions, le Conseil œcuménique et ses Églises-membres au complet, ont à lutter [...].

D. — Questions essentielles

Les meetings de 1957 et 1958 ont parcouru un champ très vaste. En discutant les points fondamentaux, en examinant les rapports, en choisissant de nouveaux sujets, ils touchèrent à une multitude de questions — quelques-unes furent traitées de façon approfondie, d'autres furent notées pour être prises en considération plus tard. Certaines d'entre elles ont été analysées dans des textes publiés par la Commission. Parmi les thèmes qui reviennent souvent, il y a les suivants :

1. *L'Eglise comme* Koinonia *et comme* Institution.

C'est le problème de base auquel la Commission doit faire face. Si l'on ne voit pas clairement la relation entre ces deux notions, il est impossible

de trouver des critères permettant d'analyser valablement et d'évaluer les facteurs institutionnels. Malheureusement — la Commission s'en est rendue compte — c'est aussi un des sujets les plus confus et les plus controversés dans la pensée protestante contemporaine. Le fait, déjà mentionné, de la variété des définitions théologiques et sociologiques des deux termes, multiplie le nombre et la variété des réponses possibles. Il n'est donc pas étonnant que la Commission n'ait pas pu arriver à clarifier de façon substantielle le sujet. Elle a exploré quelques avenues intéressantes; c'est tout.

Tout d'abord, la Commission cherche à montrer que *koinonia* et *institution* sont distinctes mais inséparables. Elle cherche à trouver un passage entre le Scylla d'un ultra-protestantisme spiritualisant, qui interprète l'Église en termes exclusivement individuels, dénonçant l'institutionalisation comme une « faute », et, d'autre part, le Charybde d'un légalisme ultra-catholique, qui ne distingue plus koinonia et institution.

Au stade de cette formulation générale du problème, la discussion a révélé une large variété de points de vue et d'accentuations. Un anglican qui participait au premier meeting soupçonna le groupe d'avoir un penchant anti-institutionnel inconscient. Mais si un tel penchant a pu paraître dans la discussion, il a été nettement dépassé dans les rapports agréés publiés par les deux meetings. Parlant des valeurs positives des institutions, le meeting de 1958 dit : « La Commission convient que chaque groupe chrétien a un cadre permanent de vie commune, et, au moins en ce sens minimum, une institution. Les formes institutionnelles ont souvent une valeur positive et constructive pour une Église particulière et pour l'ensemble du peuple de Dieu. La vie commune dépend de leur fonction propre. »

Aux deux meetings, furent présentés à la Commission des textes rédigés sur ce sujet par des membres allemands et suédois; ils provoquèrent une vigoureuse discussion. Le protestantisme continental, et spécialement son aile luthérienne, a depuis longtemps été profondément influencé par Rudolph Sohm et sa spiritualisation de l'Église. Un contremouvement est maintenant à l'œuvre qui vise à réhabiliter l'institution et la loi comme éléments organiques de la structure de l'Église. Les textes mentionnés ci-dessus reflètent cette position, spécialement le texte allemand avec son insistance sur le fait que l'institution n'est pas un phénomène social humain, comme une sociologie sécularisée le prétend, mais un donné ontologique; l'ordre institutionnel de l'Église est une réalité donnée de Dieu qui est le fondement et la norme des formes historiques variées dans lequelles il se traduit.

La thèse rencontra des approbations et des oppositions. Est-il compatible avec le personnalisme chrétien de considérer les institutions comme une partie de la structure essentielle de l'Église ? L'histoire de la chrétienté du Nouveau Testament ne révèle-t-elle pas une période initiale de fonctions charismatiques, qui n'entrèrent que plus tard dans des offices institutionnels ? La communauté qui entourait Jésus était-elle moins « Église » parce qu'elle manquait des éléments de structure qui apparurent dans les âges postérieurs en réponse à de nouveaux besoins ? Et qu'est-ce qu'on gagne, dans la perspective de notre Commission, en s'efforçant de développer une ontologie chrétienne des institutions sociales ? Une telle méthode ne rend-elle pas impossible un dialogue entre théologie et sociologie ?

Ce débat conduisit inévitablement à d'autres questions. Comment peut-on discuter de façon normative des facteurs institutionnels? En admettant (ce que tous ne sont pas prêts à faire) que l'institution fasse partie intégrante de la nature divino-humaine de l'Église, quels sont alors les principes de discrimination : *a*) entre les éléments divins et humains; *b*) entre les constantes nécessaires et les variantes historiques; et *c*) entre les traits institutionnels « bons » et « mauvais » ? Au deuxième meeting, en 1958, la dis-

cussion sur ce point fit un pas en avant lorsqu'on mit en relation l'institution avec la distinction classique entre l'ordre (*order*) et l'organisation (*organization*) de l'Église. L'Église, dit-on, est à la fois *koinonia* et institution en ce sens qu'elle est « une structure ordonnée qui en tout temps et en tout lieu sert comme le moyen par lequel Dieu constitue l'Église comme Église ». Cet ordre est la norme au nom de laquelle juger les diverses formes d'organisation et d'administration des Églises dans l'histoire.

Mais comment peut-on distinguer entre cet ordre permanent, qui vient de Dieu, et ses différentes incarnations historiques ? Et qu'est-ce qui constitue cet ordre ? Deux réponses opposées ont été suggérées : *a*) en retournant aux origines de l'Église chrétienne on peut discerner cet ordre dans un état de relative pureté, non affecté par les ajoutes et les déformations historiques; *b*) le double principe de discrimination est à trouver dans l'ordre de l'Église en tant que complexe de fonctions essentielles et dans l'apostolicité de l'Église.

2) *Inconsistance et incompatibilités dans la vie institutionnelle des Eglises.*

[...] Elles sont d'espèces très différentes. Dans chaque dénomination il y a des contradictions constantes et flagrantes entre les éléments institutionnels et le propos ou l' « ordre » qu'elles entendent servir. Une Église épiscopale peut être congrégationaliste dans sa politique [...].

Les tensions entre dénominations et leur éloignement réciproque sont causés non seulement par les incompatibilités de tempérament et de doctrine, mais aussi, de façon plus large qu'on ne le reconnaît communément, par les incompatibilités de structure institutionnelle et de comportement. Les cas étudiés par la Commission fournissent beaucoup d'illustrations frappantes — et parfois tragi-comiques — de ce fait ... Il semble que, en ce qui concerne la plupart des communions protestantes aujourd'hui, ce sont ces incompatibilités institutionnelles, et non pas des différences doctrinales, qui constituent l'obstacle principal à un rapprochement. Des négociations ont échoué pour la simple raison que des délégués n'avaient pas pris suffisamment conscience du comportement institutionnel des autres dénominations pour savoir ce qu'était le « protocole » dans une situation donnée. Les conflits entre les systèmes de préséance ecclésiastique dans l'organisation des processions ont plus d'une fois provoqué une agressivité dénominationnelle dans les conférences œcuméniques.

L'attention de la Commission a aussi été attirée sur d'autres divergences qui, bien qu'elles paraissent anodines, empêchent néanmoins la coopération entre les dénominations au niveau local, national et mondial — par exemple, l'influence décisive des différences de calendriers ecclésiastiques, de programmes à long terme, et de juridictions dénominationnelles qui se recouvrent.

3) *Institutionalisation œcuménique.*

Ces recherches dans des directions variées au cours des quelques années écoulées ont mis la Commission en face d'un dernier problème, tout à fait excitant, celui de l'institutionalisation œcuménique. Que veut-on dire par là ? Les structures institutionnelles des Églises, de toutes les Églises, sont maintenant vieillies, dans la mesure où elles reflètent les conditions de l'âge pré-œcuménique. Qu'elles soient cohérentes ou fragmentaires, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, ces structures historiques freinent aujourd'hui la marche de la Réforme œcuménique de la chrétienté. Des mouvements transversaux de renouveau franchissent les frontières dénominationnelles, une

nouvelle vitalité œcuménique jaillit, qui demande une expression institutionnelle appropriée. Cette demande n'est pas satisfaite par la greffe d'institutions œcuméniques sur des structures pré-œcuméniques, comme c'est le cas aujourd'hui dans les conseils locaux, nationaux et mondiaux. Elle exige un processus d'institutionalisation qui incarne progressivement l'unique *koinonia* universelle [25].

A la lecture d'un document si caractéristique qu'il ne nous a pas paru inutile d'en offrir à nos lecteurs une traduction presque intégrale, le théologien catholique éprouve une étrange impression. Il se trouve devant un chantier immense. Comme si la cathédrale qu'est pour lui l'Église avait été démontée pièce par pièce, à la manière de ces châteaux et de ces cloîtres d'Europe dont les pierres soigneusement numérotées et empaquetées ont traversé l'Atlantique. Mais peut-être, dans le cas qui nous occupe, n'a-t-on pas numéroté assez soigneusement les pierres et la reconstruction pose des problèmes très graves.

En des termes moins imagés, ce document, s'il ne répond à presque aucune question, a du moins le mérite — qui est grand à nos yeux — d'en poser une multitude. Mais cette multitude se réduit finalement à l'unité. Et tout le travail de la commission d'étude tient dans la question que posait son président, le doyen Muelder, au cours d'une conférence à la réunion de *Foi et Constitution* à Oberlin (1957) : « Quel est cet *Order* qui distingue l'Église de toute autre société religieuse [26] ? » Poser la question, ce n'est pas forcément, bien sûr, en pressentir la réponse. Mais cependant l'Église avec sa structure sacramentelle et hiérarchique se trouve au bout de cette question.

On aura noté le passage où la commission répudie, d'un côté le spiritualisme outrancier qui volatilise l'Église en ne la pensant qu'en termes exclusivement individuels, et de l'autre un légalisme qui ne fait plus de distinction entre la communauté des croyants (la *koinonia*) et l'institution. On se réjouit du premier point, et de l'évolution dont il témoigne au sein de certaines couches du protestantisme. Quant au second, s'il exprime, nous semble-t-il, une méconnaissance du vrai caractère de l'institution, ne pose-t-il pas du même coup une question grave aux « catholiques », les catholiques romains les premiers : nous défendons-nous avec assez de vigueur contre l'institutionalisme qui constamment tend à ronger l'institution et à donner un caractère juridique et légaliste à bien des réalités qui ne devraient être que la nécessaire traduction canonique de vérités évangéliques ?

Avec un vocabulaire en partie neuf et dans des perspectives où la sociologie vient en aide à la théologie, la commission de l'institutionalisme aborde le séculaire débat entre « protestantisme » et « catholicisme ». Labeur inutile ? Non, car les vieux problèmes gagnent toujours à être éclairés d'un jour nouveau. Si la commission ne se disperse pas

25. *Minutes...*, pp. 35-41.

26. W. G. Muelder, *Institutionalism in Relation to Unity and Disunity*, dans P. S. Minear, *The Nature of the Unity we Seek*, St-Louis (U.S.A.), 1958, pp. 90-102; ici, p. 99. On aura intérêt à relire toute cette conférence. Cf. nos remarques : *La conférence de* Foi et Constitution *à Oberlin*, dans *Istina*, V (1958), pp. 491-510, spécialement pp. 501-505.

dans des questions secondaires, elle peut apporter beaucoup à l'œcuménisme[27].

IV. — Activités diverses et projets

1) *Luthériens et Réformés.*

La Commission *Foi et Constitution* patronne plusieurs comités consultatifs, en particulier un groupe de théologiens luthériens et réformés d'Europe. Ce groupe, composé théoriquement de dix luthériens et de dix réformés, s'est réuni une fois par an depuis une rencontre préparatoire qui eut lieu à Davos le 30 juillet 1955. Ses membres sont recrutés par cooptation, mais ils ont obtenu l'accord de leurs Églises respectives pour leur participation. La question qui se pose à eux, après quelques années, est de savoir dans quelle mesure il serait bon d'intéresser plus directement à leurs travaux les Églises elles-mêmes, ainsi peut-être que les fédérations confessionnelles mondiales.

Ces travaux sont d'ailleurs de l'ordre d'une recherche commune; il n'est pas question pour le moment — et sans doute pour longtemps — de discuter en vue de l'unité, bien que celle-ci constitue, naturellement, la perspective lointaine.

Ce groupe a étudié successivement, en 1957 et 1958, *L'autorité des Saintes Écritures pour la proclamation de l'Église* et *La présence du Christ dans son Église*. Il compte aborder en 1960 l'étude de la Sainte Cène, à partir du fameux document de l'Église évangélique d'Allemagne, dit d'Arnoldshain et en tenant compte aussi des recherches qui ont été faites ces derniers temps en Hollande et en France[28].

En 1959, pour la première fois, les membres de ce groupe consultatif, qui jusqu'alors s'étaient refusés à publier le résultat de leurs travaux, ont été d'accord pour laisser reproduire le protocole auquel ils étaient arrivés sur *Le baptême*, tout en attirant l'attention sur le fait que leurs

27. *Istina* a déjà attiré l'attention plusieurs fois sur ces problèmes, cf. en particulier l'éditorial *Institution et Unité*, IV (1957), pp. 385-388.

28. La Commission d'études œcuméniques de la Fédération protestante de France a publié récemment dans la revue *Foi et Vie* (1958, pp. 397-452), un « livre blanc » où l'on trouvera l'original français ou la traduction française de plusieurs documents récents importants sur les rapports entre luthériens et réformés, en particulier la *Déclaration commune de l'Église évangélique luthérienne et de l'Église réformée des Pays-Bas sur l'intercommunion*, et, pour la France, le *Rapport de la Commission théologique pour la recherche de l'unité*, les *Conclusions de ladite Commission sur la nature du ministère évangélique* et le *Rapport sur l'ecclésiologie luthérienne et l'ecclésiologie réformée* (Commission œcuménique des Églises d'Alsace et de Lorraine).

L'entretien sur la Sainte Cène de l'Église évangélique d'Allemagne figure également dans ce numéro de *Foi et Vie*, où l'on trouvera enfin le texte d'un exposé fait par l'évêque (luth.) A. Nygren sur l'unité de l'Église à la réunion du groupe luthérien-réformé de *Foi et Constitution* tenue en 1957. (Ce document avait déjà été publié en français dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XXXVII, 1957, pp. 283-293.)

thèses ne constituent en aucune façon un examen exhaustif et qu'en particulier le problème du pédobaptisme n'y est pas étudié pour lui-même.

Bien que ce texte nous paraisse revêtir une importance relativement limitée, nous le reproduisons ci-dessous, car il s'insère dans un courant de recherches qui, depuis quelques années, s'est porté avec prédilection sur le baptême et en particulier sur les implications œcuméniques du fait que, sauf exceptions, les différentes confessions chrétiennes reconnaissent mutuellement la valeur du baptême qu'elles confèrent.

Dans le prolongement de réflexions faites à la conférence de Lund[29] et après avoir reçu plusieurs documents sur cette question, en particulier un texte du professeur G. W. H. Lampe[30], la Commission *Foi et Constitution* a orienté dans cette ligne de recherche la section européenne de sa commission d'étude sur le Christ et l'Église. Cette dernière — nous l'avons signalé plus haut — a rédigé un important rapport sur la *Signification du baptême*. A cette étude il conviendrait de joindre différents documents récents, en particulier des textes émanant d'une commission spéciale de l'Église d'Écosse, d'un groupe de baptistes britanniques, de la conférence nord-américaine de *Foi et Constitution* (Oberlin, 1957), et des Convocations de l'Église anglicane[31]. Une étude attentive de ces divers documents, auxquels il faudrait ajouter les œuvres récentes de tel ou tel théologien ou exégète, ne serait certainement pas sans intérêt œcuménique. Pour contribuer modestement à ce travail, voici donc la traduction des thèses élaborées en 1959 par le groupe luthérien-réformé :

I. — Qui agit dans le baptême ?

1) Dans le baptême c'est le Dieu Trinité qui agit. Cette action a son fondement dans l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, qu'il a accomplie une fois pour toutes dans sa mort et sa résurrection, et à laquelle il a été appelé lors du baptême dans le Jourdain comme le serviteur souffrant et le roi du nouveau peuple de l'alliance.

2) La communauté de Jésus-Christ baptise par obéissance à la parole d'institution de son Seigneur ressuscité. Elle le fait non seulement en ayant confiance que Dieu reconnaîtra et bénira son action obéissante, mais dans

29. « Toutes les Églises devraient reconsidérer leur théologie et leur pratique du baptême en relation avec leur théologie et leur pratique de la Sainte Cène. On a attiré notre attention sur l'essai du professeur T. F. Torrance (dans le volume sur l'*Intercommunion*) selon lequel « refuser l'Eucharistie à des personnes baptisées en Jésus-Christ et incorporées à son corps de résurrection (l'Église) équivaut à nier la réalité transcendante du saint baptême ou à provoquer un schisme dans le corps du Christ » (*op. cit.*, p. 339). Nous croyons que cette thèse peut être le point de départ d'une féconde discussion œcuménique » (Rapport de la Conférence de Lund, trad. franç. dans *Foi et Vie*, 1953, pp. 149-150).

30. *Un seul baptême, une seule Église* : cet article a été publié dans le *Bulletin* de la Division des études du Conseil œcuménique, mars 1957 (III, 1), pp. 7-21, reproduit dans *Istina*, IV (1957), pp. 233-246.

31. On trouvera des indications sur ces documents dans un exposé du Dr Ernest A. Payne fait à la réunion de Spittal (*Minutes...*, pp. 12-16).

la certitude que Jésus-Christ, et donc le Dieu Trinité, réalise lui-même son œuvre propre au service des hommes.

3) La réception dans le peuple de la nouvelle alliance ayant sa place dans le baptême, ce dernier apparaît, en remplaçant la circoncision charnelle de l'Ancien Testament, comme le véritable sceau, marqué dans le cœur par l'Esprit, de l'appartenance à l'alliance.

II. — Que nous arrive-t-il dans le baptême ?

1) Par le baptême nous sommes greffés en Christ. C'est un événement accompli une fois pour toutes. De même que Jésus-Christ est mort pour nous une fois pour toutes sur la croix, au Golgotha, et est ressuscité le troisième jour, de même le baptême est l'acte effectué une fois pour toutes pour attester et marquer de façon indélébile l'entrée de l'individu dans la mort et la résurrection du Seigneur.

2) Puisque nous avons été ensevelis avec le Christ dans sa mort, notre vie de péché a trouvé son jugement et sa fin. La justice que notre Sauveur a remportée sur la croix nous est impartie à partir de là, et ainsi nos péchés sont pardonnés. Nous sommes maintenant libérés de la domination des puissances extérieures et libres de marcher dans une vie nouvelle. Jésus-Christ nous a ouvert la porte de la vie nouvelle et il nous a donné un être nouveau par la puissance de sa résurrection.

3) Comme membres du corps du Christ, nous sommes, par le baptême, insérés dans la communauté visible de ceux qui entendent sa voix et le confessent. Comme citoyens du Royaume nous sommes maintenant sur la route et dans l'attente de la révélation finale de la gloire du Christ.

III. — Comment ceci se passe-t-il dans le baptême ?

1) Par la prédication de la parole et le bain d'eau qui l'accompagne pour la personne baptisée, Dieu la déclare et la fait enfant de Dieu. Car nous sommes certains dans la foi que ce que Dieu a promis, il le fait, dans la puissance du Saint-Esprit promis par lui et imploré par nous.

2) Dans le service divin de la communauté, par la prédication, le baptême et la cène du Seigneur, nous est offert l'unique et identique salut en Christ. Le trait caractéristique du baptême est que là, par la parole incluse dans une action, une fois pour toutes et d'une façon non renouvable et irrévocable, une nouvelle vie est donnée et confirmée à l'individu.

3) C'est le Christ lui-même qui agit dans le baptême. Ce dernier ne peut donc pas être compris comme un événement séparé de l'action du Christ, et garanti par le simple accomplissement du rite ou par la puissance de la croyance humaine. Dieu soutient sa parole. Le baptême ne peut donc pas être compris comme un acte purement symbolique séparé de la promesse de Dieu et ne faisant que représenter l'action rédemptrice.

IV. — Comment user correctement du baptême ?

1) Le baptême, dans lequel nous recevons la promesse de Dieu, embrasse la totalité de la vie. Il invite constamment la personne baptisée à croire que Dieu dans sa fidélité ne retire pas son appel. Il appelle à une foi qui persévère jusqu'à la fin. Il ne permet à la personne baptisée aucune sécurité dans la chair en ce qui concerne son salut, mais il ne la laisse pas non plus deve-

nir la proie du désespoir. Il place la communauté des croyants, comme les prémices du monde nouveau, à la place indiquée par la volonté salvifique de Dieu pour la totalité de l'humanité.

2) En tant que baptisés, nous sommes appelés à suivre le Christ, c'est-à-dire à obéir au Christ qui nous a précédés dans l'obéissance. Cette obéissance apporte le fruit de la repentance dans la lutte de l'esprit contre la chair, dans laquelle nous triomphons de l'égoïsme, nous aimons nos frères, et nous nous servons mutuellement avec les dons que nous avons reçus. Cette incorporation au corps du Christ nous impose le devoir d'appeler à la fois le monde et nous-même à devenir disciples du Christ, en abandonnant le service du péché.

3) Le baptême nous est donné comme un gage de la gloire future. Il requiert de nous, en tant que membres du peuple pérégrinant de Dieu, de regarder avec espérance vers la fin dans laquelle le vieux monde sera aboli, et apparaîtra un monde au sein duquel habitera la justice. Cette espérance de la fin, qui nous est confirmée dans le baptême, nous donne la force de supporter et de traverser les souffrances de ce temps, et nous pousse à témoigner, dans toute notre vie, du monde renouvelé[32].

2) *Orthodoxes et autres chrétiens.*

Sous les auspices de *Foi et Constitution* encore, une rencontre eut lieu à Kifissia, près d'Athènes, du 16 au 18 août 1959, immédiatement avant la réunion du Comité central à Rhodes. Une trentaine de personnalités y prirent part : la moitié d'entre elles étaient des Orthodoxes. Quatre conférences y ont été faites.

Du côté orthodoxe, le professeur P. Bratsiotis et le P. Florovsky rappelèrent les principales caractéristiques de leur Église, en insistant sur sa continuité avec l'Église des Pères, l'Église ancienne indivise. Du côté non orthodoxe, un anglican américain, le Rév. E. R. Hardy, proposa des réflexions ecclésiologiques assez larges, suivies de remèdes pour une éventuelle réunion, tandis qu'un réformé français, le pasteur Charles Westphal, montrait à la fois l'intérêt et les limites d'une étude commune des « notes » ou « marques » traditionnelles de l'Église, auxquelles les Églises issues de la Réforme ont substitué le double critère de la Parole et des Sacrements correctement administrés[33].

Une large discussion suivit, dont nous ne savons rien, si ce n'est ce qu'en a dit, quelques jours plus tard, à la réunion du Comité central de Rhodes, le doyen Horton, président de la commission *Foi et Constitution*, qui présidait à ce titre la rencontre de Kifissia. Ses remarques éclairant à nouveau la coupure qui existe entre *Foi et Constitution* et le reste du Conseil œcuménique, nous leur ferons écho :

Hier nous avons eu, dit-il, une très intéressante conversation sur le thème des relations orthodoxes-non-orthodoxes. Je me demande cependant si

32. *Minutes...*, pp. 42-43.

33. Ces quatre conférences ont été publiées dans *The Ecumenical Review*, XII (1959-1960), pp. 154-198. Elles sont suivies de réflexions d'un participant de la consultation : *Christian tradition in a non-christian Land*, par Tetsutaro Ariga, pp. 199-205.

le Comité central dans son ensemble savait que de dimanche à mardi dernier une conversation similaire s'est tenue à Kifissia, près d'Athènes, en liaison avec *Foi et Constitution*. *Foi et Constitution* n'a pas pris plus de part à la préparation du meeting d'hier que le Comité central et son exécutif n'en ont pris pour l'arrangement du meeting précédent. Parce qu'à Kifissia les conversations ne groupaient qu'une trentaine environ de participants, parce qu'il y avait à peu près le même nombre d'Orthodoxes et de non-Orthodoxes, parce qu'on avait plus de temps, on a pu aller plus loin que nous hier dans la compréhension. Je suis certain que nous dirons tous que la conversation d'hier était « du côté des anges » (sur la bonne voie) et que cette pratique doit se poursuivre, mais je demande un lien plus étroit entre le groupe qui établit la politique du Conseil œcuménique et *Foi et Constitution*. On aurait dû coordonner les deux meetings. On pourrait concevoir que dans les premières conversations nous nous soyons préparés aux secondes de telle manière qu'hier nous aurions pu éviter le résultat que le Dr Baillie a qualifié de décevant. Ce serait se tromper complètement sur mon point de vue que de penser que j'estime que quelqu'un est en faute : c'est l'organisation (et non pas une personne ou des personnes) qui sépare trop *Foi et Constitution* du quartier général[34].

3) *Projets de publications.*

Dans l'ordre des publications, plusieurs projets sont actuellement à l'étude. Signalons-les rapidement en nous réjouissant à l'avance de prévoir une plus large diffusion, dans les cercles théologiques, y compris les cercles catholiques, des travaux animés par la Commission *Foi et Constitution*.

Il est question d'abord d'un petit volume contenant les rapports des commissions théologiques, précédés peut-être d'une introduction sur l' « unité ecclésiale ». On envisage aussi la publication d'ouvrages plus importants contenant la substance des travaux de ces commissions, soit sous forme de symposiums, comme cela avait été fait pour la conférence de Lund (1952), soit sous une autre forme.

Un troisième projet nous paraît spécialement intéressant et utile. Il s'agirait de rassembler et de recueillir en un volume les principaux textes sur lesquels un accord a pu se faire aux trois conférences mondiales de *Foi et Constitution* (Lausanne, Edimbourg, Lund) ainsi qu'aux deux assemblées du Conseil œcuménique (Amsterdam, Evanston)[35]. Cette publication éviterait de trop piétiner dans la recherche en remettant toujours en question les mêmes points, au fur et à mesure que les équipes de théologiens se renouvellent. Et en théologie « œcuménique », ce recueil s'avérerait vite, croyons-nous, aussi utile, toutes proportions gardées, que le *Denzinger* en théologie catholique. Il présenterait sans doute aussi les mêmes dangers que lui dans la mesure où il serait utilisé sans discernement, comme un arsenal de citations percutantes!

34. *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Twelfth Meeting...*, p. 35.
35. *Minutes...*, p. 12.

4) *Développements.*

Un pas important pour la diffusion des thèmes chers à la Commission a été fait par la création aux États-Unis, à la suite de la conférence d'Oberlin (septembre 1957), d'un bureau d'étude de *Foi et Constitution*, dont le siège est à New York et le directeur, le Rév. William A. Norgren. Ce poste est pris en charge à la fois par le Conseil national des Églises du Christ et par le bureau américain du Conseil œcuménique[36]. Cette création représente un progrès important : il y avait, et il y a encore, en Amérique du Nord une résistance considérable à l'idée d'unité de l'Église parce que beaucoup redoutent fort d'aboutir ainsi à une énorme bureaucratie et à une « organisation mammouth ».

Parallèlement à cet effort américain, notons, comme des signes également positifs, que, en Grande-Bretagne, le Rév. Peter W. Bide, secrétaire général associé du Conseil britannique des Églises, a reçu la charge de *Foi et Constitution*; tandis qu'en Suède le comité de *Foi et Constitution* a été ré-activé, en particulier par la nomination d'un nouveau secrétaire, le Rév. Dr Lars Osterlin.

Le Dr Bridston proposa à la réunion de Spittal un programme de recherche pour *Foi et Constitution*. Il estime possible de réunir, chaque année, en collaboration avec l'Institut de Bossey et le Comité des bourses du Conseil œcuménique, quatre ou cinq chercheurs, par exemple des professeurs jouissant d'une année de travail personnel, qui se consacreraient à l'étude de questions intéressant *Foi et Constitution*. Le projet, qui nous paraît susceptible de contribuer à développer heureusement la recherche théologique œcuménique, doit être soumis à une étude ultérieure. On a soulevé en particulier des difficultés financières et administratives. On a posé la question de savoir s'il se trouvait à Genève des bibliothèques assez bien fournies[37].

Notons encore que, pour la première fois dans son histoire, le Comité de travail de *Foi et Constitution* a accepté de se faire représenter à Madagascar à des discussions d'union menées par des Églises en relation avec la Société missionnaire de Londres, la Société des missions de Paris et la Société britannique des Amis. Il n'est pas exclu qu'à l'avenir la Commission *Foi et Constitution* développe cet aspect de son service[38].

5) *Relations avec l'Église catholique.*

Nous terminerons ce tour d'horizon par quelques notations sur les relations de *Foi et Constitution* avec l'Église catholique. Au cours de la réunion de Spittal, la question fut examinée, à la suite d'un exposé du Dr H. H. Harms. Dans la discussion qui suivit le P. Florovsky insista sur l'importance de la question : *Qu'est-ce que* l'Église catholique ? Il rappela que, parfois, des Orthodoxes ont refusé aux catholiques la qua-

36. *Ibid.*, p. 18.
37. *Ibid.*, p. 20.
38. *Ibid.*, pp. 20-21

lité de chrétiens en niant la validité du baptême donné dans l'Église romaine. Mais, même lorsqu'ils ne soutiennent plus ces positions extrêmes, les théologiens orthodoxes ne sont pas d'accord pour dire *ce qu'est* l'Église catholique. La tâche de clarification dans ce domaine est de la plus haute importance, continue le P. Florovsky, et *Foi et Constitution* pourrait apporter une aide appréciable.

Des orateurs attirent l'attention sur le renouveau actuel dans l'Église catholique. Ils signalent en particulier de nouvelles études sur la notion de tradition, une ré-interprétation des décrets du Concile de Trente. Ils voient là une sorte de « Réformation catholique ».

En ce qui concerne le concile annoncé par S. S. Jean XXIII, on se félicite en général de la discrétion du communiqué du Comité exécutif de février 1959, étant donné la façon dont la question a évolué depuis, à Rome. Dans l'état actuel de beaucoup d'esprits, il vaut sans doute d'ailleurs mieux — c'est un avis assez général — que le concile ne s'occupe pas directement d'œcuménisme. Il n'en reste pas moins que son annonce témoigne du souci pastoral d'unité de Jean XXIII et contribue à accélérer le processus de renouveau et de réforme à l'intérieur de l'Église catholique.

Tenant compte, enfin, des progrès réalisés dans les contacts théologiques en différents pays, en particulier en Allemagne, et espérant que l'Institut d'études confessionnelles de la Fédération luthérienne mondiale aura, de ce point de vue, un effet positif, la Commission *Foi et Constitution* souhaite que la collaboration s'accentue, dans la mesure du possible, avec les catholiques. On propose, par exemple, que les commissions d'études théologiques intéressent plus largement à leurs travaux des spécialistes catholiques, comme cela s'est déjà fait ici ou là; ceux-ci pourraient, en certains cas, assister aux réunions de ces commissions. On souhaite aussi la présence d'un ou deux observateurs catholiques au meeting de la Commission en 1960, à Saint-Andrews (Écosse) [39].

Ce point où le passé cède la place à l'avenir marque le terme d'une étude qui ne peut pas comporter de conclusion puisqu'elle porte sur un vivant.

39. *Ibid.*, pp. 18-19. Cet article, rédigé au printemps 1960, sera suivi très rapidement ici même d'une nouvelle étude sur la situation de *Foi et Constitution* après la réunion de Saint-Andrews, où nous étions l'un des trois observateurs catholiques.

I

La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle

M.-J. Le Guillou, O. P.

Un renouveau particulièrement remarquable travaille de nos jours l'Eglise Orthodoxe de Grèce : il plonge ses racines dans une tradition spirituelle qui se manifeste à travers une série de mouvements religieux généralement assez ignorés de l'Occident. Il importe d'avoir de ceux-ci une connaissance au moins rapide, si l'on veut mesurer la portée et la signification exacte de cette renaissance et déceler aussi, si besoin est, ses limites et ses déficiences[1].

Aux sources des mouvements spirituels de l'Église Orthodoxe de Grèce

Après un rappel des grands traits des traditions spirituelles de l'Eglise de Grèce, nous étudierons, pour cette fois, le grand essor théologique et religieux qui a marqué la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe : il révèle, en effet, assez nettement les lignes de force du développement ultérieur qu'il commande.

1. Cette série d'articles a été préparée à Athènes en Grèce pendant l'année 1956-1957 : nous n'avions pu malheureusement jusqu'ici les rédiger définitivement. Nous tenons à exprimer notre gratitude à M. Émile Tachiaos, qui nous avait aidé avant notre départ en Grèce à percevoir quelques-unes des vraies dimensions des mouvements spirituels actuels. C'est pour une compréhension authentique de ces divers mouvements avec lesquels nous étions en contact que nous avons fait les études historiques et doctrinales dont nous commençons la publication.

1. — De quelques lignes générales

A. — Tradition hésychaste et ouverture a l'Occident

L'Eglise d'Orient a, au prix d'un long effort de purification, intégré l'hellénisme dans la pensée théologique[2]; elle n'a cependant cessé de lutter contre un hellénisme profane en résurgence continuelle. Il n'est que d'évoquer les condamnations successives du platonisme, depuis la fermeture de l'école d'Athènes, jusqu'aux condamnations d'Italos ou de Pléthon[3]. L'apogée de ce long et difficile conflit est sans doute la crise du XIVe siècle, s'il est vrai du moins que le mouvement hésychaste vise essentiellement à sauvegarder la plénitude de la tradition chrétienne orientale contre un humanisme jugé destructeur du mystère chrétien[4]. N'a-t-il pas avant tout cherché à défendre la possibilité d'une union de Dieu en Jésus-Christ avec chacun des membres de la communauté chrétienne, et n'a-t-il pas entraîné un véritable renouveau du sacramentalisme ecclésial qu'évoquent les noms de Cabasilas et de Siméon de Salonique ?

C'était donc une victoire apparemment décisive et cependant, paradoxalement, sans lendemain immédiat. En raison de la situation créée par l'occupation turque, la tradition hésychaste ne se maintint continue et cachée que dans les monastères, centres de la culture ecclésiastique traditionnelle, et particulièrement au mont Athos, pour resurgir au seuil du XIXe siècle, et connaitre un destin étonnant, source de renouveau spirituel et théologique pour le monde slave, et, dans une part moindre, pour le monde grec[5].

Il y eut d'autre part, à partir du XIVe siècle, une ouverture à la tradition latine qui n'avait que trop manqué jusque-là.

2. Sur ce sujet, cf. S. Salaville, *De l'hellénisme au byzantinisme*, E.O., 1931, pp. 28-64.

3. Sur Italos et le mouvement philosophique du Xe siècle, cf. S. Salaville, *Philosophie et Théologie ou épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117*. E.O., 1930, pp. 132-156. Sur Pléthon, cf. François Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*. Les Belles Lettres, Paris, 1956; et P. Stéphanou, *Un fruit empoisonné de l'arbre douteux*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 1958, pp. 392-399.

4. Sur l'Hésychasme, cf. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Éditions du Seuil, Paris, 1959; et du même, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Éditions du Seuil, Paris, 1959.

5. Nous disons spirituel *et théologique*, car finalement l'effort de Kiriévsky et de Khomiakov s'origine lui aussi à la Philocalie. Nous reviendrons sur ce sujet dans un article : « *Pour un dialogue véritable avec l'Orthodoxie* ».

Du VIIIe siècle, en effet, à la fin du XIIIe siècle l'Eglise d'Orient était restée fermée au travail théologique de l'Eglise d'Occident : elle ignorait pratiquement saint Augustin, qui avec Denys dominait toute la vie intellectuelle du monde latin. Un moine, un moment unioniste, Maxime Planude, traduisit le *De Trinitate* de saint Augustin, le *De consolatione philosophiae* de Boèce; Demetrius Cydonès mit à la portée des Byzantins le florilège réuni par le disciple de saint Augustin, saint Prosper, sous le titre *Liber sententiarum ex operibus sancti Augustini delibatarum*, cinq extraits de livres contre Julien d'Eclane, le sermon sur le passage *Vado ad Patrem*, les *Soliloques* autrefois attribués au grand Docteur, réédités en 1799 à Constantinople par Nicodème l'Hagiorite, le *De Fide ad Petrum* de saint Fulgence, résumé de dogmatique catholique; son frère Prochore traduisit le *De libero arbitrio*, le *De vera religione*, l'opuscule *De decem plagis et decem praeceptis*. Mais l'effort de traduction des deux frères porta surtout sur saint Thomas, qui exerça à cette époque une profonde influence sur la pensée byzantine. Demetrius traduisit le *Contra Gentiles*, une partie de la *Somme Théologique*, le *Liber Ad cantorem Antiochenum*, le *De Corpore et sanguine Domini*; Prochore, le *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, l'opuscule *De aeternitate mundi*, la troisième partie de la *Somme Théologique*, le *De Potentia et spiritualibus creaturis*[6]. Ils publièrent encore quelques traductions de saint Anselme, de Pierre de Poitiers, de Hervé de Nédellec, de Boèce, etc.[7]. Même les anti-unionistes utilisent saint Tomas, et l'influence de ce théologien se fait sentir sur Nicolas Cabasilas, sur Joseph Bryennios et surtout sur Gennadios Scholarios, le dernier et le plus grand des théologiens byzantins, admirateur du théologien médiéval, chez lequel il ne trouvait à reprendre que sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit et sur les attributs divins[8].

Le XVe siècle marque ainsi un sérieux progrès dans la connaissance de la littérature théologique de l'Occident : on ne dédaigne même pas d'apprendre le latin et Joseph Bryennios comme Gennadios Scholarios lisent sans peine saint Augustin dans le texte. Au XVIe siècle, les théologiens grecs formés dans

6. Sur cette question, outre Meyendorff, *op. cit.* Cf. M. Jugie, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIVe et au XVe siècles*, *E.O.*, 1928, pp. 384-402; du même, *Saint Augustin dans la littérature théologique de l'Église russe*, *E.O.*, 1930, pp. 385-395. Cf. toute la bibliographie dans H. G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich, 1959, pp. 733-744.

7. Cf. par exemple, la traduction du *De processione Spiritus Sancti* d'Anselme de Cantorbéry; probablement du *Cur Deus homo.*, par Démétrius Cydonès; *extraits des commentaires des livres des Sentences de Pierre Lombard* de Hervé de Nédellec; le *De differentiis topicis* de Boèce par Prochore.

8. S. Salaville, *Un thomiste à Byzance au XVe siècle : Gennade Scholarios*, *E.O.*, 1924, p. 135. Voir aussi Beck, *op. cit.*

les universités italiennes s'ouvrent assez largement à la tradition latine.

Malheureusement cette ouverture à l'Occident — qui eût pu être des plus utiles pour le développement même de la tradition byzantine — se trouva pratiquement dès l'origine comme liée à une sorte de reniement de la tradition orientale.

Les adversaires, au début foncièrement antilatins, des palamites s'appuyèrent, en effet, très vite sur la tradition occidentale, et l'ouverture à cette pensée, qui existe même chez Grégoire Palamas, se trouva de fait rapidement compromise : les traductions du *De Processione Spiritus Sancti* de saint Anselme, par Demetrius Cydonès (du *Contra Errores Graecorum*, vraisemblablement par un missionnaire latin (Demetrius Cydonès ne l'avait pas traduit, se rendant sans doute compte des citations apocryphes des Pères), le recueil de Prochore Cydonès *De essentia et operatione* tiré des écrits de saint Thomas, firent passer les questions sur le plan de la polémique. L'ouverture à la pensée latine — jugée par ses partisans comme plus « grecque » et plus humaniste que la théologie monastique hésychaste — apparût dès lors comme une capitulation devant l'humanisme et comme un abandon de la tradition orientale dans ce qu'elle avait de plus vivant. Seul, peut-être, un Gennadios Scholarios, demeura fidèle à cette ouverture : il traduisit de saint Thomas : le *Commentaire du De anima d'Aristote*, le *De ente et essentia*, l'opuscule apocryphe *De sophismatibus seu de fallaciis*, les deux premiers livres du *Commentaire sur la Physique d'Aristote*; de Gilbert de la Porée, *le livre des six principes*; de Pierre Julien de Lisbonne, la *Summa Logicae*[9].

Une confrontation véritable, qui seule eût pu permettre un enrichissement respectif des deux traditions orientale et occidentale, devint ainsi impossible. Car, si l'ouverture de la pensée byzantine aux trésors de la pensée latine avait, pour une large part, permis au moins l'accord relatif du Concile de Florence, l'échec de ce dernier, puis l'occupation turque, interdirent pratiquement tout dialogue véritable. Certes, au XVe siècle, les Byzantins connaissent la pensée latine, et les polémistes du XVIe et du XVIIe siècles, formés par l'Occident, citent dans leurs écrits saint Augustin, saint Ambroise, saint Hilaire, etc., mais c'est le plus souvent pour leur demander des arguments contre ce qu'on estime les « innovations » latines.

Après le Concile de Florence et la chute de Byzance, l'Orthodoxie employa de fait la totalité de ses forces à sa propre défense, identifiée à l'idée nationale, menacée d'une part par l'Islam, d'autre part par le catholicisme. C'est de cette époque que date l'équation entre l'hellénisme (au sens national grec) et christianisme. Aussi bien, après une lutte contre les helléni-

9. *Ibidem.*

cf. à ce sujet les ouvrages du plus grand des théologiens grecs du XVIIe siècle, sants et leur chef Pléthon [10], la vie intellectuelle est-elle dominée par une intense activité apologétique et polémique, dirigée contre le catholicisme [11].

L'Orthodoxie résiste à l'Occident, mais en subissant ses modes de pensée. Il n'est que de songer aux esprits de valeur de l'époque moderne pour voir qu'ils ont presque tous fréquenté les cours de l'Université de Padoue, véritable *Alma Mater* de la Grèce moderne [12], tels Cyrille Lucar, Maxime Margounios, les patriarches de Jérusalem, Nectaire et Chrysanthe Notaras, Alexandre Mavrocordatos, Eugène Boulgaris ou Nicéphore Théotokis, ou tout au moins qu'ils sont originaires des îles où s'est marquée l'influence occidentale, tels Agapios Landos ou Elie Miniatis.

Ainsi, beaucoup plus que d'une ouverture à l'Occident — il en restera cependant quelques indices importants — c'est d'une *pression* continue de ce même Occident qu'il faut désormais parler. Le fait est d'ailleurs aisément compréhensible pour peu qu'on analyse la situation.

B. — Résistance au catholicisme et influences occidentales

Après la chute de Byzance, du XVe au XVIIe siècle, l'Eglise Orthodoxe est, en effet, grâce au patriarcat de Constantinople, la force dirigeante de la nation et l'organe de reconstitution de sa vie intellectuelle. Ame de la résistance nationale, participant à toutes les révoltes et souvent même les dirigeant, suscitant ses néomartyrs, héros de la foi chrétienne et de la nationalité grecque, elle est pendant des siècles l'unique éducatrice du peuple.

L' « école secrète [13] » dirigée par les prêtres, puis par les moines, est restée justement célèbre : c'est dans l'enceinte sacrée de l'église qu'un maître, d'ordinaire le prêtre de la paroisse,

10. On sait la lutte que soutint Gennadios Scholarios contre Pléthon; cf. *D.T.C.*, t. XIV, 1545-1547.

11. Il ne faudrait pas oublier non plus l'apologétique anti-islamique; Mélétios Syrigos, *Quatre discours* et *Quatre apologies*. *P. G.*, t. CLIV, col. 371-692. Noter que Démétrius Cydonès traduisit la *Réfutation du Coran*, composée par le dominicain Ricoldi de Monte Croce (*P. G.*, t. CLIV, col. 1075-1152).

12. Cf. Cl. Tsourkas, *Gli scholari greci di Padova nel rinnovamento culturale dell' Oriente Ortodosso*. Padova, Universita (sans date); cf. aussi N. Iorga, *Byzance après Byzance, continuation de l'histoire byzantine*, Bucarest, 1935.

13. Les manuels grecs d'histoire élémentaire parlent toujours avec amour de cette « école secrète ». Le catalogue de la bibliothèque scolaire comprend : l'Horologion, le Psautier, la Bible, la Liturgie et l'Anthologie; cf. J. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs*, Paris, 1881.

parfois un artisan quelconque, apprend à lire aux enfants[14]. Peu à peu les monastères s'occupèrent de l'éducation; Gennadios Scholarios, premier patriarche de Constantinople après le schisme, se montra très soucieux de l'enseignement du collège de Constantinople (reste des écoles supérieures de Byzance), et dès 1555, Joasaph, un autre patriarche, appela auprès de lui Jean Zygomalas et le nomma directeur de ce collège. Les patriarches de Constantinople ne faillirent donc pas à leur rôle éducateur; ils ne purent cependant empêcher une certaine ignorance de dominer peu à peu le peuple grec : peu formé, dans la conscience de son indignité pécheresse, celui-ci délaissa de plus en plus les deux sacrements de confession et de communion.

Seule la classe aisée, devenue l'instrument indispensable de l'administration turque, grâce à ses relations avec l'Europe occidentale par sa connaissance des langues étrangères, maintint le niveau culturel. Alimentée de nouvelles recrues, en raison du développement du commerce, elle forme dès 1709 le groupe bien connu des *phanariotes* dont l'influence est décisive sur l'éducation de la Grèce.

Rappelons simplement les noms de Théophile Corydaleus[15], initiateur du mouvement philosophique, littéraire et scolaire, premier grand maître du collège national de Constantinople, des « Mavrocordatos »[16] — Alexandre (1641-1709), formé par Caryophyllès, disciple lui-même de Théophile Corydaleus, Nicolas (1680-1730), Constantin († 1769), représentants typiques de cette pensée phanariote qui pendant la première partie du XVIIIe siècle dirige la vie intellectuelle et politique, et à laquelle on doit — grâce d'ailleurs à la collaboration des patriarches de Jérusalem Dosithée et Chrysanthe —, la création des écoles princières de Iassi et de Bucarest[17], sur le modèle de l'Université de Padoue[18].

14. Sur ce sujet, cf. E. Montmasson, *Les écoles grecques en Turquie*, dans *E.O.*, 1909, pp. 77-85. Cf. aussi Τρύφωνος Εὐαγγελίδου, Ἡ παιδεία ἐπὶ τουρκοκρατίας. Athènes, 1936. Α. Λαμπρινοῦ, Τὸ χριστιανικὸ βιβλίο καὶ ἀναγνωστικό κοινό στὰ χρόνια τῆς τουρκοκρατίας, dans Ἀκτῖνες, Pâques, 1943, pp. 134-138.

15. Théophile Corydaleus, athénien, médecin, ancien professeur à Venise (1609-1614), puis à Zante et à Chypre (1629), vint en 1630 à Constantinople. Influencé par le calvinisme il prononça, à la mort de Cyrille Lucar, l'éloge de sa *Confession de foi* et provoqua la résistance de l'Orthodoxie traditionnelle en la personne de Mélétios Syrigos; cf. sur ce théologien, J. Pargoire, *Mélétios Syrigos, sa vie et ses œuvres*, 1908, *E.O.*, pp. 264-280, 331-340, 1909; pp. 17-27, 167-175. Sur notre question, cf. *ibidem*, 1909, p. 21, p. 168. Dosithée de Jérusalem réfuta cette nouvelle hérésie. Après un court passage à la tête du diocèse de Lépante et d'Arta, il se réfugia à Athènes où il mourut en 1646.

16. Cf. sa biographie par K. Amantos, dans Ἑλληνικά, V, 2 (1932). Principal élève de Korydaleus, son neveu Jean Caryophyllés alla jusqu'à provoquer un synode contre lui en 1691.

17. Sur ces écoles, cf. N. Iorga, *Byzance après Byzance, continuation de l'histoire byzantine*, Bucarest, 1935.

18. Sur l'influence décisive de l'université de Padoue, cf. Iorga, *op. cit.*;

a) *L'influence protestante.*

Formés par nécessité en Occident, ces continuateurs de la pensée byzantine se trouvèrent les uns fortement influencés par la pensée protestante, les autres par la pensée catholique.

Ceux qui, tels Cyrille Lucar ou Corydaleus, sont fortement marqués par le protestantisme aidèrent la pensée orthodoxe à justifier sa position en face du catholicisme, en la fournissant d'arguments nouveaux, et contribuèrent pour une large part à l'aversion de plus en plus grande des théologiens orthodoxes à l'égard du catholicisme. Ce fait est trop connu pour que nous y insistions. Retenons simplement — en raison de son influence décisive pour l'avenir — le problème des traductions de l'Ecriture Sainte[19].

Cyrille Lucar (1620-1638) le premier favorisa la traduction en langue vulgaire des textes du Nouveau Testament. « Il est nécessaire, disait-il, que le peuple lise la parole de Dieu, et il n'en comprend plus la langue. » En 1638 parut la traduction du hiéromoine Maxime de Gallipoli, en deux volumes comprenant l'un, les quatre Evangiles, l'autre, les Actes, les Epîtres et l'Apocalypse. Parthenios II (1644-1650) autorisa la diffusion des exemplaires publiés à Genève, mais Mélétios Syrigos dénonça ces traductions du haut de l'ambon, appelant l'anathème sur le traducteur, les imprimeurs, les lecteurs. En 1673, le synode de Jérusalem répondit négativement à la question : est-il nécessaire que tous les chrétiens aient la connaissance de la Sainte Ecriture en langue vulgaire ? A la suite d'un nouvel essai de traduction en 1703 par le moine Séraphin de Mytilène — présentée comme une révision du texte de Maxime de Gallipoli — le patriarche Gabriel III de Chalcédoine lança de nouveaux anathèmes contre les profanateurs de la Parole de Dieu. L'œuvre de Maxime était « superflue et inutile » et la réédition de son successeur ne devait trouver place dans aucune maison orthodoxe : « Nous enjoignons et nous prescrivons qu'aucun clerc ni laïque ne détienne ni n'achète, ne détienne ni ne lise la traduction en langue vulgaire faite autrefois par Maxime de Gallipoli et rééditée de nos jours par la hiéromoine Séraphin de Mytilène. » Sur l'initiative de Hermann Franke, une nouvelle traduction aux frais de la reine de Prusse parut cependant à Halle en 1710. Aussi en 1723, le patriarche Jérémie III, dans un acte officiel que signèrent aussi les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, autorisa-t-il la lecture de la Bible aux seuls fidèles capables de consulter les explications des Pères. C'était là une

cf. aussi Γ. Παπαμιχαήλ, Ὁ Μάξιμος ὁ Γραίκος, ὁ πρῶτος φωτιστής τῶν Ῥώσσων Athènes, 1951, et Élie Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris, 1943. Cf. encore note 12.

19. Cf. T. Xanthopoulos, *Traduction de l'Ecriture Sainte en néo-grec avant le XIXe siècle*, *E.O.*, 1901-1902, pp. 321-332.

volonté de défense contre l'infiltration des idées protestantes, que le catéchisme de Heidelberg et la *confesio belgica*, traduits en grec moderne en 1648, commençaient à répandre.

b) *L'influence catholique.*

Si elle tient pour une grande part à l'influence des universités italiennes, en particulier à Padoue, et à la présence des ordres religieux catholiques, et surtout des Jésuites, installés à Constantinople en 1583, à Chio en 1630, qui produisent une abondante apologétique populaire [20], l'influence catholique tient aussi à la nécessité de se défendre contre la pression protestante et de faire face à la situation nouvelle créée par l'évolution des idées et du monde.

Sans parler des grandes confessions de foi de Dosithée de Jérusalem et de Pierre Moghila, qui utilisera à son compte toute l'apologétique occidentale, l'influence de l'Occident latin s'est fait sentir sur la littérature apologétique et polémique bien connue, entraînée, par la nature même de son objet, dans le rythme propre des compositions occidentales.

Il est cependant des Grecs d'une orthodoxie sans faille qui savent utiliser les richesses spirituelles du monde catholique, tels Agapios Landos avec sa publication du *Salut du pécheur* (1681) [21], un des livres de dévotion les plus répandus en Orient, ou Elie Miniatis, le célèbre prédicateur crétois qui n'hé-

20. Sur la littérature apologétique en langue vulgaire faite par les catholiques, cf. LÉDESMA, S.J., Διδασκαλία χριστιανική (1609 nouvelle édition, 1687); Paul LAGNUS (capucin) Διδασκαλία χριστιανική (1668); Ἐγχειρίδιον (1668); Neophytos RHODINOS, Ἄσκησις πνευματική. Περὶ ἐξομολογήσεως (1671); BELLARMIN, *Doctrina christiana* (en traduction). *De mentis ascensione;* Louis de GRENADE, *Guide des pécheurs* (1638) sous le titre Ὁδηγία τῶν ἁμαρτωλῶν. Sur ce sujet, cf. Ph. MEYER, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im XVI Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 7. Il faut noter encore la traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* et de l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales, par le P. ROSIERS, S. J.; cf. V. LAURENT, *La Mission des Jésuites à Naxos de 1627 à 1643*, *E.O.*, 1934, pp. 218-226. Cf. aussi, *Les ouvriers de l'Unité : L'âge d'or des Missions latines dans le Levant* (XVIIe-XVIIIe siècle), dans l'*Unité de l'Église*, 1934, pp. 280-288. Sur l'influence des Jésuites, consulter : Th. PAPADOPOULOS, *Studies and documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brussels, 1952; G. HOFMANN, S.J., *La Chiesa Cattolica in Graecia* (1600-1830). II. *Isole Cicladi, Chios, Mitilene, Salonicco*, Rome, 1936, du même *Vescovadi Cattolici della Grecia IV, Naxos*, Rome, 1938. Voir aussi X. Παπαδοπούλου, Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἐν τῷ τουρκικῷ κράτει, Athènes, 1936; Ἐμμ. Καρπαθίου, Ἡ λατινική προπαγάνδα καὶ αἱ Κυκλάδες κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα, Athènes, 1936. On peut se faire une idée exacte de l'opinion courante dans le monde orthodoxe en lisant le chapitre de l'*Histoire ecclésiastique* de B. STEFANIDIS, « Rapports de l'Église orthodoxe d'Orient avec l'Église papiste », Athènes, 1960, pp. 696-702.

21. Ce livre d'Agapios LANDOS Ἁμαρτωλῶν σωτηρίου est une compilation d'emprunts faits à des traités ascétiques italiens et latins. Sur ce sujet, cf. L. PETIT, *Le moine Agapios Landos*, dans *E.O.*, 1899-1900, pp. 278-283. Noter aussi de Nicolas BOULGARIS, Ἁγία κατήχησις

site pas à défendre l'Immaculée Conception avec toute la problématique scolastique[22].

Cette influence catholique est d'ailleurs le plus souvent ressentie comme une pression intolérable en raison de la présence incessante de ce que l'on estime être le prosélytisme catholique, dont les Jésuites représentent l'organe majeur.

c) *Le tournant du XVIIIe siècle.*

Malgré ces influences, la formation culturelle restait spécifiquement byzantine et Iorga a raison de parler de « Byzance après Byzance ». Le milieu du XVIIIe siècle marqua comme une rupture.

Jusqu'alors, en effet, l'Eglise avait, en raison de son influence, permis une évolution normale des idées en les unifiant de l'intérieur; elle se trouva rapidement en conflit violent avec les nouvelles tendances : dès 1721, elle anathématise Méthode Anthrakakis qui professait un ontologisme de type malebranchien, puis le voltairianisme et la franc-maçonnerie[23].

Le XVIIIe siècle marque en effet le tournant décisif de l'évolution de la nation grecque. Il voit l'apparition d'une bourgeoisie liée à l'essor économique et commercial, et participant directement à l'administration de la nation. Dès le milieu de ce siècle, les chefs de corporation de métier participent à l'élection du patriarche et s'occupent de l'administration de l'Eglise; des notables apparaissent un peu partout, aussi forment-ils, avec les riches négociants et les banquiers installés à l'étranger, la classe dirigeante de la nation, classe composite liée par sa naissance aux puissances étrangères qui ont contribué à sa formation.

L'existence d'un groupe privilégié, bien constitué, reconnu *de facto* et *de jure* par le monde ottoman, rompait déjà pour une part la solidarité nationale. Aussi bien, ce n'est plus le milieu constantinopolitain, attaché aux Phanariotes et à la Grande Eglise, mais les nouveaux centres intellectuels et bourgeois de la Grèce du Nord, les colonies commerciales de l'Occident et en particulier Corfou, liés à la bourgeoisie naissante, qui sont à l'origine de la renaissance qui établit un contact prolongé avec ce qu'il est convenu d'appeler à cette époque les lumières de l'Europe. C'est à ce moment que la Grèce voit la traduction

22. Cf. Salaville, Élie Miniatis, *D.T.C.*, t. X, col. 1769-1773. Voir aussi ses Θεομητορικαί Διδαχαί éditées par le P. Salaville, Athènes, 1954.

23. Anthrakitis fut condamné comme panthéiste. On lui aurait aussi reproché un mysticisme assez proche de Molinos. Condamné en 1723, il reconnut son erreur à Constantinople en 1726. Cf. B. K. Στεφανίδου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία' Athènes, 1959, pp. 715-716. Voir surtout Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, Ἱστορικὰ σημειώματα πραγματευόμενα περὶ Ἰωαννικίου Καρτάνου, Γεωργίου Σουγδούρη, Μεθοδίου Ἀνθρακίτου καὶ Χριστοδούλου Ἀκαρνᾶνος (Θεολογία IV) Christodoulos Akarnanos, condamné lui aussi comme hérétique, est un disciple de Boulgaris.

de nombreux ouvrages de mathématiques, de chimie, des sciences appliqués, des manuels de logique et de métaphysique, des traités de Newton et finalement des philosophies de Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolf, Locke, Spinoza, puis des encyclopédistes et spécialement de Voltaire et de Rousseau[24].

2. — La renaissance de la fin du XVIIIe siècle

A. — La renaissance théologique : Eugène Boulgaris

Le plus savant des théologiens du XVIIIe siècle, Boulgaris[25], capable d'enseigner tour à tour avec éclectisme les systèmes de Locke, de Leibniz et de Wolf, traducteur de nombreux ouvrages de Voltaire[26] et de Virgile[27], est sans doute le plus puissant des initiateurs à la pensée occidentale.

24. Cf. sur ce sujet, Ariadna Camariano, *Spiritul Revolutionar Francez si Voltaire in limba Greaca si româna* (Bucarest, Institut de recherches balkaniques, 1946). Ce livre montre combien nombreuses ont été au XVIIIe siècle les traductions des Encyclopédistes et de Voltaire, Rousseau en particulier.

Il faudrait étudier aussi l'influence de disciples sinon d'hommes liés à Boulgaris, tels Missiodore (1730-1780) et Katardzis (1720-1807), premiers théoriciens du mouvement « vulgariste » (utilisation du grec moderne). Notons en particulier les traductions d'un grand nombre d'ouvrages concernant les mathématiques, de traités de chimie, la *Philosophie chimique*, de Fourgeroy, l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, la *Logique* de Condillac, la *Grammaire des sciences philosophiques* de Martin, la plupart des grandes œuvres des philosophes du XVIIIe siècle.

25. A. Palmieri, *Bulgaris*, *D.T.C.*, II, col. 1236-1241. Ph. Meyer, *Eug. Bulgarie*, *Realencyklopédie*, t. V, pp. 588-590. Voir aussi Stourtza, *Eugène Bulgaris et Nicéphore Theotokis, précurseurs du réveil intellectuel et national de la Grèce*, Paris, 1839. Voir une bibliographie générale dans le *D.T.C.* Sur l'école de Naxos, cf. Π. Σερλέντη, Σχολὴ Μονῆς Ἁγίου Γεωργίου Νάξου, Παρνασσός, t. X.

26. Voici quelques-unes des traductions de Voltaire : Ἰωάννου Πλοχώχ, βουλευτοῦ ἐν τῇ Ἡγεμονίᾳ τοῦ χολτεῖν περὶ τοῦ παρόντος πολέμου. Ποιημάτιον, 1770. Λόγος τοῦ πατᾶ Νικολάου τοῦ Χαριστηχίου χηρυχθεὶς ἐπὶ τῆς ἐν τῷ Ἁγίῳ Τολερανσχίῳ Χωρίῳ τῆς Λιτουανίας χατὰ τὴν ἑορτὴν τῆς τῶν Μάγων Προσχυνήσεως. Dans ce discours, épinglons cette simple phrase : « Quel est le but, mes chers frères, de cette alliance monstrueuse avec la Porte des Turcs ? C'est d'exterminer les chrétiens, leurs frères, qui ne diffèrent d'eux que sur quelques dogmes, sur quelques usages, et qui ne sont pas comme eux-mêmes les esclaves d'un évêque italien », 1771. Οὐολταίρου τὸ Διεγερτιχὸν τῶν Βασιλέων, 1772. Οὐολταίρου ἐπιστολὴ πρὸς τὴν Αὐτοχρατόρισσαν τῶν Ρῶσσων, 1771.

La plus importante des traductions est sans doute : Περὶ τῶν διχονοιῶν τῶν ἐν ταῖς ἐχχλησίαις τῆς Πολωνίας δοχίμιον ἱστοριχὸν χαὶ χριτιχὸν, Leipzig, 1768. Boulgaris a complété ce volume par de très nombreuses notes. Ce livre mériterait une étude et manifesterait l'impact des idées philosophiques du XVIIIe siècle sur la conscience orthodoxe pour la justifier dans son hostilité au catholicisme.

Notons enfin que Boulgaris a traduit aussi la *Supplique de la nation grecque adressée à toute l'Europe chrétienne*, composée par le Florentin Giovanni del Turco. Une traduction de Memnon ou la sagesse humaine, Βοσπορομαχία, par Momas fut aussi éditée par Boulgaris en 1756.

27. Ces traductions ont sans doute été commandées par Catherine II.

Né à Corfou en 1716, élève à Arta du savant Athanase de Candie pour les belles lettres, à Janina d'Anthrakakis, qui s'efforçait d'initier ses élèves au mouvement philosophique de l'Occident, il fut ordonné diacre dans cette même ville. Etudiant à l'Université de Padoue, il fit de rapides progrès dans l'étude des sciences philosophiques et théologiques. Après avoir fondé une école à Janina en 1753, il vint sur l'initiative de Cyrille V enseigner à l'Académie au mont Athos. Il rencontra très vite une forte résistance, le monde athonite pensant que l'introduction dans l'enseignement d'une école théologique, de la logique, de la philosophie, et de tout le fruit de l'école allemande des lumières, était dangereuse pour les convictions orthodoxes, et il vit son école finalement incendiée. Il passa alors à Salonique puis à Constantinople où il fonda une école de philosophie et de théologie qui ne dura que dix-sept mois. Il partit pour Leipzig où il publia un traité de logique et de mathématiques[28]. Après des séjours à Berlin, à la Cour de Frédéric II, et à Saint-Pétersbourg, à la Cour de Catherine II, il fut appelé à gouverner la nouvelle éparchie de Cherson, qu'il fit ensuite confier à son ami Théotokis. Il se consacra à la traduction des œuvres de Virgile, puis à la composition d'ouvrages de théologie.

Il est le premier parmi les Orthodoxes à publier un *Theologicon*[29], théologie systématique construite sur le modèle des

28. L'importance de cet événement a été bien marqué par Coraïs dans ce texte : « L'an 1766 (c'est-à-dire une quinzaine d'années après la publication de l'Encyclopédie) parut pour la première fois chez les Grecs une physique expérimentale, accompagnée de planches, et une logique. Ces deux ouvrages, écrits en grec ancien et publiés à Leipzig par deux respectables ecclésiastiques grecs, étaient aussi bien faits que les circonstances où les auteurs se trouvaient alors pouvaient le permettre. L'auteur de la logique publia, peu de temps après, la traduction des mathématiques de Segnert, et celle en grec moderne avec le texte en regard d'un petit ouvrage attribué à Voltaire et intitulé : *Essai historique sur les dissensions des Eglises de Pologne*. C'est ce même ecclésiastique qui nous a donné depuis 1786 et 1791, une traduction en vers grecs des *Géorgiques* et de l'*Enéide* de Virgile. Ce dernier travail qui atteste, par les notes qui l'accompagnent, le zèle, l'effort et le savoir du traducteur, et qui aurait pu même avoir du succès, comme ouvrage littéraire, — s'il était possible de transposer les traductions d'une langue morte dans une autre langue morte —, doit d'autant moins être oublié par un observateur impartial, qu'il est un des symptômes les plus caractéristiques de la fermentation actuelle des esprits en Grèce et qu'il annonce que l'heureuse révolution qui s'opère dans ce pays a pris une telle direction que rien ne saurait plus l'arrêter (*Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce, lu à la Société des Observateurs de l'homme, le 16 Nivôse, an XI* (6 janvier 1803), par Coray, Docteur en médecine et membre de la dite Société), dans *Lettres inédites*, pp. 12-13 (cf. note 39). — « Il a été l'un des premiers qui ont contribué le plus efficacement à la révolution morale qui s'opère en ce moment parmi les Grecs. Je lui paie d'autant plus volontiers une part du tribut que la nation lui doit que je me rappellerai toujours avec plaisir l'émulation qu'excita dans mon âme, jeune encore, la publication de sa logique, et à laquelle je suis redevable du peu de lumières que je possède » (*ibid.*, Ἄνθισμα, p. 16, n. 1).

29. Εὐγενίου τοῦ βουλγάρεως Θεολογικόν, νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενον ὑπὸ τοῦ ἀρχιμανδρίτου Ἀγαθαγγέλου Λοντοπούλου, Venise, 1872. Il faut noter cependant

de nombreux ouvrages de mathématiques, de chimie, des sciences appliqués, des manuels de logique et de métaphysique, des traités de Newton et finalement des philosophies de Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolf, Locke, Spinoza, puis des encyclopédistes et spécialement de Voltaire et de Rousseau[24].

2. — La renaissance de la fin du XVIIIe siècle

A. — La renaissance théologique : Eugène Boulgaris

Le plus savant des théologiens du XVIIIe siècle, Boulgaris[25], capable d'enseigner tour à tour avec éclectisme les systèmes de Locke, de Leibniz et de Wolf, traducteur de nombreux ouvrages de Voltaire[26] et de Virgile[27], est sans doute le plus puissant des initiateurs à la pensée occidentale.

24. Cf. sur ce sujet, Ariadna Camariano, *Spiritul Revolutionar Francez si Voltaire in limba Greaca si româna* (Bucarest, Institut de recherches balkaniques, 1946). Ce livre montre combien nombreuses ont été au XVIIIe siècle les traductions des Encyclopédistes et de Voltaire, Rousseau en particulier.

Il faudrait étudier aussi l'influence de disciples sinon d'hommes liés à Boulgaris, tels Missiodore (1730-1780) et Katardzis (1720-1807), premiers théoriciens du mouvement « vulgariste » (utilisation du grec moderne). Notons en particulier les traductions d'un grand nombre d'ouvrages concernant les mathématiques, de traités de chimie, la *Philosophie chimique*, de Fourcroy, l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, la *Logique* de Condillac, la *Grammaire des sciences philosophiques* de Martin, la plupart des grandes œuvres des philosophes du XVIIIe siècle.

25. A. Palmieri, *Bulgaris*, *D.T.C.*, II, col. 1236-1241. Ph. Meyer, *Eug. Bulgarie*, *Realencyklopédie*, t. V, pp. 588-590. Voir aussi Stourtza, *Eugène Bulgaris et Nicéphore Theotokis, précurseurs du réveil intellectuel et national de la Grèce*, Paris, 1839. Voir une bibliographie générale dans le *D.T.C.* Sur l'école de Naxos, cf. Π. Σερλέντη, Σχολὴ Μονῆς Ἁγίου Γεωργίου Νάξου, Παρνασσός, t. X.

26. Voici quelques-unes des traductions de Voltaire : Ἰωάννου Πλοχώχ, βουλευτοῦ ἐν τῇ Ἡγεμονίᾳ τοῦ χολτεῖν περὶ τοῦ παρόντος πολέμου. Ποιημάτιον, 1770. Λόγος τοῦ παπᾶ Νικολάου τοῦ Χαριστηκίου κηρυχθεὶς ἐπι τῆς ἐν τῷ Ἁγίῳ Τολερανσκίῳ Χωρίῳ τῆς Λιτουανίαις κατά τὴν ἑορτην τῆς τῶν Μάγων Προσκυνήσεως. Dans ce discours, épinglons cette simple phrase : « Quel est le but, mes chers frères, de cette alliance monstrueuse avec la Porte des Turcs ? C'est d'exterminer les chrétiens, leurs frères, qui ne diffèrent d'eux que sur quelques dogmes, sur quelques usages, et qui ne sont pas comme eux-mêmes les esclaves d'un évêque italien », 1771. Οὐολταίρου τὸ Διεγερτικόν τῶν Βασιλέων, 1772. Οὐολταίρου ἐπιστολὴ πρὸς τὴν Αὐτοκρατόρισσαν τῶν Ρῶσσων, 1771.

La plus importante des traductions est sans doute : Περὶ τῶν διχονοιῶν τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Πολωνίας δοκίμιον ἱστορικόν καὶ κριτικὸν, Leipzig, 1768. Boulgaris a complété ce volume par de très nombreuses notes. Ce livre mériterait une étude et manifesterait l'impact des idées philosophiques du XVIIIe siècle sur la conscience orthodoxe pour la justifier dans son hostilité au catholicisme.

Notons enfin que Boulgaris a traduit aussi la *Supplique de la nation grecque adressée à toute l'Europe chrétienne*, composée par le Florentin Giovanni del Turco. Une traduction de Memnon ou la sagesse humaine, Βοσπορομαχία, par Momas fut aussi éditée par Boulgaris en 1756.

27. Ces traductions ont sans doute été commandées par Catherine II.

Né à Corfou en 1716, élève à Arta du savant Athanase de Candie pour les belles lettres, à Janina d'Anthrakakis, qui s'efforçait d'initier ses élèves au mouvement philosophique de l'Occident, il fut ordonné diacre dans cette même ville. Etudiant à l'Université de Padoue, il fit de rapides progrès dans l'étude des sciences philosophiques et théologiques. Après avoir fondé une école à Janina en 1753, il vint sur l'initiative de Cyrille V enseigner à l'Académie au mont Athos. Il rencontra très vite une forte résistance, le monde athonite pensant que l'introduction dans l'enseignement d'une école théologique, de la logique, de la philosophie, et de tout le fruit de l'école allemande des lumières, était dangereuse pour les convictions orthodoxes, et il vit son école finalement incendiée. Il passa alors à Salonique puis à Constantinople où il fonda une école de philosophie et de théologie qui ne dura que dix-sept mois. Il partit pour Leipzig où il publia un traité de logique et de mathématiques[28]. Après des séjours à Berlin, à la Cour de Frédéric II, et à Saint-Pétersbourg, à la Cour de Catherine II, il fut appelé à gouverner la nouvelle éparchie de Cherson, qu'il fit ensuite confier à son ami Théotokis. Il se consacra à la traduction des œuvres de Virgile, puis à la composition d'ouvrages de théologie.

Il est le premier parmi les Orthodoxes à publier un *Theologicon*[29], théologie systématique construite sur le modèle des

28. L'importance de cet événement a été bien marqué par Coraïs dans ce texte : « L'an 1766 (c'est-à-dire une quinzaine d'années après la publication de l'Encyclopédie) parut pour la première fois chez les Grecs une physique expérimentale, accompagnée de planches, et une logique. Ces deux ouvrages, écrits en grec ancien et publiés à Leipzig par deux respectables ecclésiastiques grecs, étaient aussi bien faits que les circonstances où les auteurs se trouvaient alors pouvaient le permettre. L'auteur de la logique publia, peu de temps après, la traduction des mathématiques de Segnert, et celle en grec moderne avec le texte en regard d'un petit ouvrage attribué à Voltaire et intitulé : *Essai historique sur les dissensions des Églises de Pologne*. C'est ce même ecclésiastique qui nous a donné depuis 1786 et 1791, une traduction en vers grecs des *Géorgiques* et de l'*Enéide* de Virgile. Ce dernier travail qui atteste, par les notes qui l'accompagnent, le zèle, l'effort et le savoir du traducteur, et qui aurait pu même avoir du succès, comme ouvrage littéraire, — s'il était possible de transposer les traductions d'une langue morte dans une autre langue morte —, doit d'autant moins être oublié par un observateur impartial, qu'il est un des symptômes les plus caractéristiques de la fermentation actuelle des esprits en Grèce et qu'il annonce que l'heureuse révolution qui s'opère dans ce pays a pris une telle direction que rien ne saurait plus l'arrêter (*Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce, lu à la Société des Observateurs de l'homme, le 16 Nivôse, an XI* (6 janvier 1803), par Coray, Docteur en médecine et membre de la dite Société), dans *Lettres inédites*, pp. 12-13 (cf. note 39). — « Il a été l'un des premiers qui ont contribué le plus efficacement à la révolution morale qui s'opère en ce moment parmi les Grecs. Je lui paie d'autant plus volontiers une part du tribut que la nation lui doit que je me rappellerai toujours avec plaisir l'émulation qu'excita dans mon âme, jeune encore, la publication de sa logique, et à laquelle je suis redevable du peu de lumières que je possède » (*ibid.*, Ἄνθισμα, p. 16, n. 1).

29. Εὐγενίου τοῦ βουλγάρεως Θεολογικόν, νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενον ὑπὸ τοῦ ἀρχιμανδρίτου Ἀγαθαγγέλου Λοντοπούλου, Venise, 1872. Il faut noter cependant

théologies occidentales contemporaines. Cette théologie utilise une méthode dogmatico-théologique analogue à celle de Tournely, qui entend marier l'élément positif et l'élément rationnel, l'explication de la foi et l'interprétation d'école[30]. Elle est fortement marquée par la scolastique moderne toute pénétrée de rationalisme et de wolfianisme et constamment tentée de définir l'intelligible par sa forme strictement logique et rationnelle. Mascopoulos en fit une sorte de résumé pour les débutants, tandis que Athanase de Paros la développa par l'adjonction de considérations patristiques et historiques[31].

Nicéphore Théotokis, beau type d'homme d'Eglise, de théologien, de prédicateur[32], représente la même tendance, mais de façon plus directement pastorale : né à Corfou en 1731, il étudia à Bologne puis à Padoue et revint dans sa ville natale enseigner les sciences. Prédicateur de l'Eglise de Constantinople, il est nommé directeur de l'école princière de Lassy. Il succède à Boulgaris à l'archevêché de Cherson, puis occupe le siège d'Astrakan. Il se retire enfin au couvent de Danilov à Moscou et dans sa retraite il publie les *Kuriakodromia*, explication de tous les évangiles de tous les dimanches, qui restent encore en usage dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe, après la lecture de l'évangile, dans les paroisses pour pallier, autant que faire se peut, au manque de prédicateurs. Il est un des bons apologistes de l'Orthodoxie contre le mouvement phi-

que Boulgaris eut un précurseur en Vincent Damodos (1679-1752), né dans l'île de Céphalonie, qui fit ses études à Venise et à Padoue. Il est sans doute le premier Grec à enseigner les théories de la philosophie moderne et à utiliser le grec moderne comme langue d'enseignement. On a de lui un ouvrage Ἐπίτομος λογικὴ κατ' Ἀριστοτέλην, publié à Venise en 1759, et un traité de théologie intitulé : Θεία καὶ ἱερὰ διδασκαλία ἡ ὀρθόδοξος δογματικὴ Θεολογία, en cinq volumes demeurés inédits et conservés dans la bibliothèque de l'école grecque de Vienne. Une tradition fait de Boulgaris l'élève de Damodos. Il est en tous cas assuré que cette dogmatique fut de fait le modèle des dogmatiques postérieures. Sur ce sujet, cf. S. Pétridès, *Damodos Vincent*, *D.T.C.*, IV, col. 54-55. B. Stephanidis, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Athènes, 1959, pp. 769-770, et surtout E. Κουρούκλη, Βικέντιος ὁ Δαμφδός (Ἑλληνικὰ Γράμματα, Athènes, 1928).

30. Une étude précise s'imposerait pour découvrir les ouvrages dont s'inspire de plus près Boulgaris, et déceler ses liens exacts avec V. Damodos (et les liens de celui-ci avec les théologiens occidentaux).

31. Cf. sur ce sujet l'introduction du *Theologicon*, Venise, 1872, par l'archimandrite Agathangelos Lontopoulos, pp. μδ'. Ἐπιτομὴ τῆς δογματικῆς καὶ ἠθικῆς θεολογίας συντεθεῖσα παρὰ τοῦ ἀοιδίμου Κ. Ἀντων. Μοσχοπούλου Κεφαλλῆνος, καὶ ἐκδοθεῖσα δαπάνῃ Γερασίμου Ἱερέως Σολομοῦ. Ἐν Κεφαλληνίᾳ. 1851. Ἐπιτομὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων ὑπὸ τοῦ ἐν Ἱερομονάχοις ἐλαχίστου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας αως'.

32. V. Grumel, *Nicéphore Theotokis*, *D.T.C.*, XI, pp. 467-470. Nicéphore Theotokis traduit l'œuvre de Clémence combattant Voltaire, *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S.M.L.R.D.P.* (Sa Majesté le Roi de Prusse) parue à Londres et Genève en 1776, et la publie avec des notes à Vienne en 1794. « Ἀπόδειξις τοῦ κύρους τῶν τῆς νέας καὶ παλαιᾶς Διαθήκης βιβλίων... »

losophique européen et il est aussi l'éditeur de l'édition princeps d'Isaac le Syrien[33].

Cette tendance, spécialement nourrie de la pensée allemande, domine l'avenir de la vie théologique grecque : elle est à l'origine des orientations de la théologie universitaire du XIXe siècle. Inconsciemment marquée par le rationalisme de ce que l'on a appelé en Occident la théologie « baroque », elle ne se ressource pas aux grandes inspirations spirituelles et patristiques qui devraient l'alimenter, et dont elle paraît coupée. Reconnaître ses limites n'est cependant pas oublier ses mérites : peut-être a-t-elle eu l'avantage, par l'élévation du niveau culturel, d'aider à une propagation authentique de la foi.

Un disciple de Boulgaris, Cosmas l'Étolien[34], moine du couvent de Philothée, au mont Athos, fut en effet le grand prédicateur orthodoxe de la fin de l'occupation turque : il entendait éduquer le peuple, l'aider à mener une vraie vie spirituelle, fortifier sa foi en Dieu et lui faire espérer la délivrance du joug turc. Chargé, par le patriarche Séraphin II (1760), de la double mission d'apôtre de l'Orthodoxie et de l'instruction publique, il prêcha à travers toute la Grèce. « Ce que je fais et ce qui m'arrive paraît incroyable à beaucoup, et moi-même je ne peux le comprendre : je n'en parle que pour que tu glorifies le Seigneur et que tu te réjouisses de voir les frères (c'est-à-dire les chrétiens à qui il prêche) faire suffisamment pénitence. J'ai parcouru jusqu'à trente diocèses, j'ai fondé deux écoles de grec ancien et deux cents écoles primaires[35]. » Après avoir incessamment prêché le pardon des injures, la fuite du luxe, le repos dominical, l'assistance aux offices, il meurt martyr en 1779. Il devint ainsi le symbole de l'Orthodoxie, et aussi celui de tous ces moines, qui au cours du XIXe siècle se consacreront à l'éducation et à l'évangélisation du peuple grec.

C'est par rapport à cette tendance théologique orthodoxe certes, mais fortement marquée par un Occident rationalisé (et qui va pratiquement dominer l'ensemble du travail théologique de l'Eglise de Grèce) que se dessinent deux courants, l'un nettement occidentalisant, représenté par Coraïs et pour une part par Kaïris, l'autre nettement conservateur représenté par Macaire de Corinthe, Athanase de Paros et Nicodème l'Hagio-

33. Theotokis est finalement proche du mouvement représenté par Nicodème l'Hagiorite que nous étudierons plus loin. La mise en question de la religion par le mouvement philosophique européen l'a amené de plus en plus à une compréhension de la tradition orientale en profondeur. Voici le titre de son édition *princeps* d'Isaac le Syrien : Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ Ἐπισκόπου Νινευί τοῦ Σύρου τὰ εὑρεθέντα Ἀσκητικά, Leipzig, 1770.

34. Sur Cosmas l'Étolien, cf. R. Bousquet. *Cosmas l'Étiolien*, *E.O.*, 1906, pp. 149-155; T. E. Evangelidis, Κοσμᾶς Αἰτωλός ὁ ἰσαπόστολος, Athènes, 1897, 38 pp. Δημ. Σ. Σαλάγγα, Ὁ γνωστός καλόγερος Κοσμᾶς, ἡ ζωή, τό ἔργο, οἱ διδαχές καὶ τὰ μαρτύρια τοῦ Ἁγίου Κοσμᾶ, Athènes, 1952.

35. *Ibidem*, p. 151.

rite. Ces deux courants, aux antipodes l'un de l'autre, ne tardent pas à se heurter violemment.

Lors de la parution en 1892 de la *Didascalia Patriki*[36] du patriarche Anthime de Jérusalem, qui regardait comme un bienfait de la Providence la soumission aux Turcs, jugeait dénuée de tout fondement la recherche de la liberté politique, toute révolte étant par nature contraire à l'esprit chrétien, Athanase de Paros, en bon traditionaliste, n'hésita pas à faire l'apologie de cette position patriarcale[37]. Coraïs, lui, dans son *Adelphiki Didascalia*[38], justifie la position opposée à celle du patriarche, en feignant d'ailleurs de croire que cet ouvrage du patriarche était un faux.

B. — Le courant occidentalisant

Coraïs[39] (1748-1833) imbu du libéralisme de la France du XVIIIe siècle, sans en accepter jamais à proprement parler

36. Διδασκαλία πατρική, συντεθεῖσα παρὰ τοῦ μακαριωτάτου Πατριάρχου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ κύρ. Ἀνθίμου, εἰς ὠφέλειαν τῶν ὀρθόδοξων Χριστιανῶν.

37. Athanase de Paros, Διδασκαλία πατρική ou Νέος Ραψάκης, apologie de la *Didaskalia* d'Anthime. Opposition violente au progrès et aux Latins.

38. Cf. Coraïs, Ἀδελφική Διδασκαλία. On voit l'opposition nette d'esprit dans les deux mots Ἀδελφική et πατρική.

39. Sur Coraïs, cf. A. Κοραῆς, article de E. Γ. Παντελάκης, dans Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία de Πυρσός, col. 859-866; cf. A. Palmieri, *Corai Diamantios*, *D.T.C.*, III, col. 1772 avec bibliographie. Cf. encore *Polychronis* K. Enepikides, *Documents notariaux inédits sur Adamantis Coray, tirés des archives d'une étude parisienne et des archives de la Seine*. Akademie Verlag, Berlin, 1959. Du même, *Documents et nouvelles inédites d'Adamantis Coray tirées des bibliothèques et archives européennes*, dans *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 5 (1956), pp. 85-126. Voir surtout *Lettres inédites de Coray à Chardon de la Rochette* (1790-1796), *suivies d'un recueil de ses lettres françaises à divers savants, de sa dissertation sur le testament secret des Athéniens, du mémoire sur la civilisation dans la Grèce en 1803 et de ses thèses latines de médecine, réimprimées pour la première fois*. Firmin Didot et Cie, Paris, 1877, 606 pp. L'ouvrage comprend, après la préface, une traduction de la *Vie de Diamantios Coray, écrite par lui-même*. Voir aussi *Lettres de Coray au protopsalte de Smyrne Dimitrios Lotos sur les événements de la Révolution française (1782-1793), traduites du grec pour la première fois et publiées par le marquis de Queux de Saint-Hilaire*. Firmin Didot et Cie, Paris, 1880. Fixé à Paris à l'âge de 40 ans, en 1788, Coraïs eut pour amis les savants Villoison, Clavier et Chardon de la Rochette. Voir encore Θεριανός, Ἀδαμάντιος Κοραῆς, Trieste, 1889-1890, et Ἐπιστολαὶ Ἀδαμαντίου Κοραῆ (Athènes, 1885). On peut comparer, disent certains, le rôle de Coraïs à celui de Gœthe en Allemagne. A noter aussi que Coraïs est lié à tout le mouvement tourné vers la France révolutionnaire qui, par décret du 19 novembre 1792, a déclaré désirer venir en aide à tous les peuples qui veulent recouvrer leur liberté. Les poésies patriotiques de Rigas Velestinlis, martyr de la cause grecque, étaient influencées par les idées démocratiques françaises. *La Marseillaise* grecque *Allons enfants des Hellènes* attribuée à Rigas est visiblement influencée par *La Marseillaise* de Rouget de Lisle. Antoine Martelaos écrit un chant grec sous la

l'esprit révolutionnaire, est l'une des personnalités les plus importantes de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe. Elevé à Smyrne, il fit tout jeune la connaissance d'un pasteur hollandais, Berhnard Keun, qui l'initia à la langue latine, puis après un séjour en Hollande dans le commerce, il fit ses études de médecine à Montpellier et fonda tous ses espoirs de libération de la Grèce sur la philosophie des lumières et sur l'action de la France. Installé à Paris, il se donna pour mission de préparer le peuple grec à la liberté par une renaissance culturelle; aussi traduisit-il en grec moderne les œuvres célèbres de l'antiquité. Marqué par l'esprit du XVIIIe siècle, il pense que pour faire revivre spirituellement le peuple grec il faut d'abord et avant tout un renouvellement de sa vie intellectuelle. A son avis, les écoles sont plus nécessaires que les églises. Pour favoriser cette rénovation spirituelle, il ne se contenta pas en grand philologue de donner les éléments essentiels de la culture antique, mais commença lui-même une traduction de la Bible[40]. Dès 1808, il pressait la société biblique anglaise de diffuser une traduction moderne de la Bible et à titre d'essai traduisait l'épître de saint Paul à Tite. La version de Halle, accompagnée du texte ancien, parut à Londres et à Chelsea en 1810 et connut six éditions jusqu'en 1830. Elles provoquèrent les mêmes incidents qu'au XVIIe siècle. Elles rencontrèrent, en effet, l'opposition du professeur Antoine Martelaos, qui, nouveau Syrigos, les condamna du haut de l'ambon comme « anti-orthodoxes et falsifiées », et chercha à obtenir la condamnation du patriarcat de Constantinople. Cyrille VI se borna à louer son zèle pour l'Orthodoxie.

En 1818, Constantin Iconomos, grand prédicateur à Constantinople, approuva le projet du moine sinaïte Hilarion de traduire le Nouveau Testament en langue vulgaire, et le jugea d'u-

même influence. Ce mouvement atteint son apogée en 1798-1808, au moment de l'expédition d'Égypte. Nous avons de Coraïs le Σάλπισμα πολεμιστήριον (la trompette guerrière) et Ἆσμα πολεμιστήριον (chant guerrier) invitant la Grèce à la lutte aux côtés de la France. On sait que Rigas traduisit aussi en langue grecque quelques-unes des œuvres des grands encyclopédistes : *La Bergère des Alpes* de MARMONTEL, le volume IV de l'œuvre de BARTHÉLÉMY, *Le Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, *L'Esprit des lois* de MONTESQUIEU.

40. « Mais l'état actuel de la Grèce réclame une instruction meilleure, plus régulière, plus savante et plus utile, telle qu'est, sans aucun doute, l'instruction que l'on reçoit en Europe et telle que l'ont déjà reçue avec beaucoup de peine, il n'y a pas longtemps, un grand nombre de nos compatriotes qui sont dans les ordres, feu Eugène Bulgaris, feu Théotoky, l'archevêque de Philadelphie Prōï, digne de vivre encore de longues années; telle que, dans le but de l'acquérir pour l'utilité et la gloire de la Grèce, beaucoup de nos prêtres, de nos chrétiens et des laïques parcourent aujourd'hui l'Europe; car ce que nous appelons aujourd'hui les lumières de l'Europe, ce ne sont pas véritablement les lumières de l'Europe, mais les lumières de nos ancêtres. » (*Lettre de Coray aux Chiotes établis à Smyrne*, dans *Lettres de Coray au protopsalte de Smyrne*, pp. 237-239).

tilité publique. En 1820, Grégoire V déclarait les traductions de l'Ecriture utiles; Cyrille VI autorisa par écrit la nouvelle traduction. Malheureusement, Iconomos, devant l'utilisation d'une langue jugée trop vulgaire, devint l'adversaire acharné de la traduction, et en 1824 une lettre du Saint-Synode prenait position contre les traductions considérées comme des « nouveautés » et reprenait la position traditionnelle : il n'était ni concevable ni profitable de mettre l'Ecriture dans la main des simples et des ignorants sans les explications des Pères. D'ailleurs le peuple orthodoxe avait tout ce qu'il faut pour faire son salut. « Sa Mère l'Eglise tient ouverts des greniers remplis de biens, elle a des eaux abondantes et n'a pas attendu la société anglo-américaine pour lui offrir une nourriture spirituelle dont elle ne veut d'aucune manière [41]. »

Commencée en 1818 la traduction du moine Hilarion vit cependant le jour en 1828, accompagnée une fois encore du texte ancien. Elle fut réimprimée à Genève en 1830.

En 1830, Coraïs publia son essai de traduction de l'épître de Paul à Tite. Puis il republia cette traduction en y ajoutant celles des deux épîtres à Timothée dans son *Sunekdimos Iératikos*. Dans une longue préface de cinquante-quatre pages, il prenait nettement parti pour la traduction des livres saints en langue moderne et appelait de tous ses vœux une réforme de l'Eglise.

En 1836 et en 1839, Grégoire VI finit par publier deux lettres patriarcales, et en 1848 l'*Anthirrhésis*, de Matthieu de Cyzique, mémoire pour le synode de 1824, réfutant les idées d'Hilarion précédé d'une longue préface de Samuel Kyprios, soutenant qu'il n'y a pas lieu de traduire, mais d'expliquer les Saintes Ecritures. Il existe d'ailleurs, disait-il, de nombreuses explications telles le *Kuriakodromion* de Nicéphore Théotokis, les évangiles commentés de Théophylacte de Bulgarie, les travaux de Nicodème l'Hagiorite, sur les épîtres de saint Paul et les Psaumes, les œuvres d'Euthyme Zygabène, qui sont une excellente lecture pour le peuple. « Toute traduction est inutile, très nuisible aux Orthodoxes et contraire aux coutumes de l'Eglise [42]. »

La traduction de l'Ancien Testament provoqua elle aussi des luttes farouches : le prédicateur Germanos attaqua en 1834 le premier volume de la traduction faite sur l'hébreu. Vamvas, appuyé par Pharmakidis, riposta; mais le synode d'Athènes

41. Sur cette question cf. Th. Xanthopoulos, *Les dernières traductions de l'Ecriture Sainte en néo-grec*, *E.O.*, 1903, pp. 230-240. Et surtout, Μάρκου Σίωτου, Ὁ Κωσταντίνος ὁ Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων καὶ αἱ μεταφράσεις τῆς ἁγίας γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικήν, Salonique, 1959. Cf. encore Χρ. Παπαδοπούλου, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1920, pp. 139-223. Pour Coraïs, la Sainte Ecriture est le remède de l'âme (ψυχῆς ἰατρεῖον) et dans l'état actuel elle ne peut être comprise par la plupart des prêtres et des laïcs. Coraïs ne reconnaît pas l'inspiration des Pères (Ἄτακτα δ', ια').

42. *Ibidem*, p. 233.

réprouva la version de la Bible attendu que « l'Eglise Orthodoxe ne reconnaît qu'une traduction légitime de l'Ancien Testament, celle des Septante[43] ».

Malgré cette interdiction, une révision générale des deux Testaments à laquelle travailla Vamvas parut en 1845 bien avant les ouvrages opposés de Iconomos sur l'historique de la version des Septante.

Dans son *Sunekdimos Iératikos*, Coraïs souhaite une réforme décisive de la vie de l'Eglise, en prétendant se tenir aussi loin de l'incroyance que de la superstition[44].

Il critique violemment par exemple la légende du feu sacré qui s'allumerait de lui-même le Samedi Saint à Jérusalem[45], le rejet du calendrier grégorien[46], et souligne vigoureusement le fait que la religion des chrétiens ne craint pas la recherche scientifique et ne tremble pas devant l'examen, la philosophie étant au fond amie de la religion[47].

Il critique dans l'Eglise l'amour du pouvoir, « maladie sacerdotale par excellence[48] », la tyrannie des Turcs n'étant rien en comparaison de la tyrannie des prêtres, l'amour des

43. *Ibidem*, p. 235. En définitive les vrais motifs de non traduction sont les suivants : 1) l'effort fait par Cyrille Lucaris aurait pu faire croire que la foi chrétienne ne repose que sur la Bible; 2) méfiance à l'égard des missionnaires et du prosélytisme; 3) dangers linguistiques et nationaux; 4) peur du rejet des Septante et d'une traduction de l'hébreu; 5) peur de l'introduction de la langue vulgaire dans la liturgie.

44. Il se veut, dit-il, aussi loin du Scylla de l'incroyance que du Charybde de la superstition Ἐπιστ. δ', 559, à Grégoire de Smyrne, 1785. Le mot de superstition est à prendre dans le sens de la philosophie du XVIIIe siècle. C'est ainsi que Coraïs parle sans cesse de la superstition des moines, cf. note 49. Sur les idées religieuses de Coraïs, cf. Δημήτριου Σίμου Μπαλάνου, Αἱ θρησκευτικαί ἰδέαι τοῦ Ἀδιαμαντίου Κοραῆ, Athènes, 1920. Du même, Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῆς. Περὶ ἐκκλησίας καὶ κλήρου, Athènes, 1933.

45. Διάλογος περὶ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ἁγίου φωτός (Ἄτακτ. δ', 329-417). Il étudie de nombreux cas de feux sacrés dans l'histoire : Pausanias et les prêtres de Lydie; monastères de Poitiers. Il remarque que la première mention du feu sacré vient du témoignage d'un moine bénédictin en 770 et qu'il n'y a aucune mention grecque avant le XIIIe siècle. Mais il est pratiquement impossible, dit-il, de faire comprendre aux moines hagiorites une erreur séculaire. Il est temps cependant de rejeter toutes ces ténèbres, quand la lumière est là. — On peut comparer cette attitude à celle de Nicéphore Théotokis qui déclare tenir de personnages dignes de foi que le feu s'obtient en frappant un silex du haut du saint tombeau, mais être obligé de garder vis-à-vis du peuple qui croit au miracle un silence économique. Cf. Λύσις ζητημάτων τριῶν dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. XXXI, pp. 261-263, et aussi Νέα Σιών, t. XIII, pp. 431-435.

46. Ἄτακτ. δ' 366.

47. Συμβουλή, V.

48. Les évêques sont de vrais despotes. C'est ici un jeu de mot, le mot grec pour désigner l'évêque étant δεσπότης. Néophyte Doucas reconnaît, écrit-il, que les évêques sont appelés despotes « ἐκ βαρβάρου παραδόσεως » (Ἐπιστ. Α', 87). Ailleurs, il déclare que de despotes, ils doivent devenir des Pères « δεῖ τοὺς δεσπότας αὐτοῦ τούτου τοῦ ἀγερώχου καὶ ὀνόματος καὶ πράγματος πρῶτον ἀπαλλαγέντας καὶ ἑαυτῶν γενομένους τοῦτ' αὐτὸ πατέρας ἁπλῶς γένεσθαι » (Ἄ 67). Sur la tyrannie des prêtres, cf. Ἐπιστ. δ', 734.

titres et de l'argent. Il s'indigne contre les prêtres qui manquent de compréhension pour l'élévation intellectuelle du peuple, contre les moines paresseux, ignorants, qui dissipent les économies du peuple, ennemis de l'éducation et des lumières[49]. Il s'insurge contre les jeûnes, le ritualisme, la longueur des offices, la construction d'églises somptueuses sans rapport avec la population, le vêtement des prêtres. Il propose essentiellement pour remède à cette décadence religieuse un renouvellement de l'éducation chrétienne de la jeunesse, de la prédication et souhaite la formation d'écoles catéchétiques à l'image de celles qu'il a vues en Hollande, une meilleure formation du clergé, une réforme du « typicon » : puisqu'il ne s'agit pas de dogme, mais de rites, l'Eglise a le droit de convoquer un synode et de réorganiser ses cérémonies en fonctions des besoins de l'Eglise[50].

Une condition indispensable de cette réforme est, selon lui, l'autocéphalie de l'Eglise de Grèce : « Le clergé de la partie libre de la Grèce n'a pas besoin de reconnaître comme chef ecclésiastique le patriarche de Constantinople, puisque Constantinople demeure sous le joug du tyran illégitime[51]. »

49. Il regrette que les prêtres, au lieu d'être les prêtres de Jésus-Christ, soient devenus les prêtres de la honte (Επιστ. δ', 726), c'est-à-dire incapables de comprendre les nécessités de l'éducation. A Smyrne, dit-il, sur 476 élèves, 4 seulement sont prêtres. Dans une autre lettre, il dit que l'archevêque de Smyrne est « διώκτης τοῦ γυμνασίου » (Επιστ. δ', 141), persécuteur du lycée. Il condamne le monachisme dans son principe : « Le Christ n'est pas venu transformer l'homme, cet animal politique, en animal monastique » (Πάρεργα Ζ', λς'). Il est féroce contre les moines, qui ne sont que des paresseux (βδέλλας), qui dissipent les économies du peuple et oublient leur rôle éducateur. Ce sont des ennemis nés de l'éducation et des lumières, alors que la nation aurait besoin de travailleurs ('Ατακτ. Α', μη'-ν'). On reconnaît ici l'influence particulièrement profonde de la critique voltairienne, avouée d'ailleurs dans telle ou telle lettre. « Ce que Voltaire a écrit sur la religion est vrai... La religion actuelle est-elle la même et inchangée religion comme lorsqu'elle sortit de la main du Christ ? Les moines l'ont transformée et l'ont amenée à une telle situation qu'il n'est pas possible de dire si elle est la religion de l'Évangile ou la religion de... Voltaire a débarrassé le peuple de la superstition envers les moines » (*Lettre*, dans 'Απάνθισμα, pp. 98-99). Il y a aussi — c'est fort net — une forte influence calviniste chez Coraïs. On la décèle aussi dans la manière dont il présente la question des degrés de la hiérarchie et leur histoire : il dépend directement de Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, I, 1176.

50. Coraïs voudrait l'élection des prêtres par le peuple, un clergé marié vivant loin de la politique; il voudrait aussi qu'aucune condamnation ne puisse être portée sans un synode du clergé. Sur le raccourcissement des antiennes, cf. Συνέκδημος, pp. 11-12; sur la réforme du typicon, pp. 26-27; sur le renouvellement de la liturgie byzantine influencée par les chants turcs, etc., cf. 'Επιστ. β', 493. Il critique la construction d'églises quand il manque des écoles. Il veut des écoles, des œuvres philanthropiques, des usines agricoles. (Συνέκ., pp. 23-24). Il critique la longueur des offices qui rendent impossible toute prédication.

51. Il importe, dit-il, de faire comme l'ancienne Église et comme les Russes. Pour comprendre la position de Coraïs que nous retrouverons avec Pharmakidis, il faut se rappeler la *Patriki Didaskalia* du patriarche Anthime soutenant que toute révolte contre le tyran est antichrétienne (cf. plus haut)

C'était sans doute la première fois qu'un tel programme de réforme voyait le jour : il témoignait d'un esprit critique particulièrement éveillé, d'une conscience aiguë des problèmes soulevés par la transformation de la société moderne. Demeuré en France pratiquement toute sa vie, Coraïs a sans doute été le premier à pressentir les bouleversements que ne manquerait de produire dans l'Eglise Orthodoxe la rencontre avec la mentalité moderne.

Malheureusement la personnalité qui proposait ces réformes était profondément marquée par certaines idées philosophiques du XVIIIe siècle et sa critique de l'Eglise Orthodoxe et des moines est souvent inspirée de Voltaire[52] : s'il a toujours affirmé son attachement indéfectible à l'Orthodoxie[53], il méconnait les exigences spirituelles les plus authentiques de la tradition orthodoxe, il ne vit pas de cette sève vivifiante dont s'accompagne, dans le groupe de Nicodème l'Hagiorite, le retour aux sources de la spiritualité orientale. Il ne semble pas connaître sa tradition de l'intérieur, aussi a-t-il trop adopté la mentalité occidentale rationaliste pour avoir une influence décisive sur ceux qui se voulaient fidèles aux grandes traditions spirituelles de l'Eglise Orthodoxe. Les dangers impliqués par l'attitude de Coraïs apparaissaient d'ailleurs dans l'évolution d'un de ses amis, Kaïris[54].

Kaïris, né en 1784, reçut sa première formation à Andros

et la lettre du patriarche Agathangelos demandant aux prêtres du Péloponèse de se soumettre (1828).

52. Cf. le texte cité dans la note 48, qui est des plus explicites; mais on pourrait relever de nombreux autres textes.

53. Coraïs a protesté bien souvent de la fermeté de son attachement à l'Orthodoxie. Balanos dans son livre sur les idées religieuses de Coraïs (en grec, voir la note 44) insiste sur cette orthodoxie. Nous citerons simplement le texte de sa vie où il précise la raison de la publication d'un opuscule.

« Un an auparavant (1821), j'avais traduit et publié, sans le signer, l'étonnant Concile des trois évêques ouvert par le pape Julien III. *Le but de la publication de cet ouvrage était la réforme et en même temps la justification de l'Église d'Orient.* Il était impossible que cette longue servitude qui avait détruit l'instruction de la nation ne corrompit pas le clergé et ne troublât pas nos sentiments religieux : quelques nombreux et de quelque nature qu'aient été les vices des chrétiens d'Orient, comparés aux terribles abus de la cour papale, ils doivent être comptés dans la balance de la justice à quelques gouttes d'eau auprès de l'océan, et les défenseurs de la cour papale qui accusent amèrement les Grecs accusent des hommes qui ont une paille dans l'œil, alors qu'eux-mêmes sont aveuglés par une large poutre. Décrier tous les prêtres d'Orient pour le luxe de quelques archiprêtres anoblis par Byzance, c'est la même chose que de comparer tous les Grecs aux Phanariotes de Byzance » (dans *Lettres inédites*, p. XXIX). Il s'agit d'une lettre soi-disant envoyée en 1553 au pape Jules III. C'est de fait un apocryphe. Coraïs l'ignorait.

54. Sur Kaïris, cf. Ε. Γ. Παντελάκης, Καΐρης (Athènes, 1950) et du même Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία (Πυρσός), col. 859-866. Ses principaux ouvrages sont les suivants : Γνωστική (Athènes, 1849), Στοιχεῖα φιλοσοφίας (Athènes, 1851); Φιλοσοφικὰ καὶ φιλολογικά (Patras, 1875); Θεοσοφία (Athènes, 1940).

puis à Kidonia, à Patmos avec Daniel Kerameus et enfin à Chio, où il fut l'élève d'Athanase de Paros et de Dorothée de Proïos. Moine en 1801, il partit pour faire des études à Pise jusqu'en 1807, puis à Paris où, lié avec Coraïs, il resta jusqu'en 1810.

Après avoir enseigné à Smyrne à l'école évangélique[55], et avoir fait office de prédicateur, il enseigne à Kidonia; en 1818, il rend visite à Grégoire V au mont Athos. Il participe ensuite à la révolution nationale, mais refuse une chaire de philosophie à l'Université d'Athènes; il fonde un orphelinat à Andros et il enseigne un cours réparti sur trois ans. C'est là que dans sa troisième année, il se met à enseigner la « théosébie » ou le « théosébisme », récusant les dogmes et la tradition, niant la divinité du Christ, la Trinité, l'inspiration des Ecritures, les sacrements. Il devint ainsi le propagandiste d'une sorte de culte déiste et philanthropique qui n'est pas sans affinité avec celui d'Auguste Comte[56] : ne remplaçait-il pas les antiennes orthodoxes par des hymnes composées en langue dorique ?

Condamné par le synode[57], il fut relégué dans le monastère de l'île de Skyatos dont nous aurons à reparler, puis à Syra. Il put enfin quitter la Grèce pour la France et l'Angleterre, puis se croyant en sécurité à la suite de la législation de 1844 proclamant la liberté de conscience, il revint en Grèce, où arrêté il meurt très rapidement en prison.

C. — La renaissance hésychaste

a) *L'essor spirituel.*

La tendance conservatrice, représentée principalement par un groupe de trois hommes liés entre eux par l'amitié, Athanase

55. Sur l'école évangélique de Smyrne, cf. Diavart, *L'Ecole évangélique de Smyrne*, dans *E.O.*, 1898-1899, 297-301, et surtout *Paranika*, P. δ. Ἱστορία τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς τῆς Σμύρνης ἐκ τῶν πηγῶν συναχθεῖσα, Athènes, 1885.

Le patriarche de Constantinople Gabriel (1702-1707) envoya à Smyrne, sa patrie, Adamantis Rhysis, aïeul maternel d'Amantios Coraïs qui parle de lui avec beaucoup d'admiration dans sa vie, fonder une école en 1708. Mais cela ne dura pas. En 1707, une école fut rétablie sous la direction de Jean Dendrynos. Mais elle ne fonctionna bien que lorsque Jean Dendynos devenu moine sous le nom de Hierothée s'adjoignit trois amis, Pantaleon Sevastopoulos, Georges Homère et Georges Vitalis en 1723. En 1747, pour préserver l'école de toute ingérence du gouvernement turc, elle fut placée sous le patronage du Consul de Grande-Bretagne. Elle donna au monde grec quelques hommes remarquables, Crysanthe Karavias, le second directeur de l'école, Néophyte qui sera deux fois patriarche de Constantinople (1789-1801), Gérasime Gounas et Agapios Leonardos, Athanase de Paros et Nicodème l'Hagiorite, et enfin Adiamantos Coraïs. Cf. aussi G. Chassiotis, *L'Instruction publique chez les Grecs, depuis la prise de Constantinople par les Turcs*, Paris, 1881, pp. 66-67.

56. Il connut personnellement Auguste Comte.

57. Sur Kaïris, cf. les documents officiels publiés par L. Petit, *Mansi, Conciliorum amplissima collectio*, t. XI (Paris, H. Welter, 1909), col. 313-338,

de Paros, Macaire de Corinthe et Nicodème l'Hagiorite, a pour caractère essentiel de vouloir continuer la tradition purement hésychaste.

Athanase de Paros[58] (1723-1813), élève à Smyrne de Hiérothée Voulismas, à l'Athos de Néophite de Cavsokalivite et d'Eugène Boulgaris, à Corfou de Nicéphore Théotokis, succéda à Boulgaris à la tête de l'école athonite. Il ne put y rester longtemps à la suite des positions qu'il prit dans les troubles qui secouèrent alors le mont Athos et sur lesquels nous aurons à revenir. Après avoir dirigé un collège à Salonique, il prit en 1792 la direction d'une grande école à Chio[59]. Il est assurément le meilleur théologien grec de la fin du XVIIIe siècle après Eugène Boulgaris.

Originaire de Corinthe, où il naquit en 1731, Macaire[60] appartient à l'illustre famille des Notaras qui donna à l'Eglise saint Gérasime, patron de l'île de Céphalonie, les deux patriarches de Jérusalem, Dosithée et Chrysanthe, et à l'Etat, le dernier grand-duc de l'Empire byzantin, Luc Notaras. Moine du Mega Spilaion, il devint évêque de Corinthe en 1765. Il se donna comme but la réforme du clergé et l'éducation de la jeunesse. La révolte du Péloponèse contre les Turcs le priva finalement de son diocèse. Très lié aux colyvistes, il se fixa successivement à Hydra, à Chio, au mont Athos, puis de nouveau à Chio où il se lia avec Athanase de Paros qui devint son biographe. Il mourut en 1805 et il fut canonisé par la voix populaire.

Nicodème l'Hagiorite[61], né à Naxos en 1748, étudia lui

sous le titre : *Synodi Athenienses et Constantinopolitanae, in causa Theophili Caïris celebratae* (1889-1841). Voir enfin, I. Φραγκούλα, Ὁ ἐν τῇ μονῇ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ τῆς Σκιάθου περιορισμός τοῦ Θεοφ. Καϊρη, Athènes, 1935.

58. Cf. L. Petit, *Athanase de Paros, D.T.C.*, I, col. 2189-2190. Meyer, *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, II, pp. 205-207. C. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1868, pp. 630-642. Sur ses œuvres, cf. L. Petit, *op. cit.* M. Constantin Papoulidis nous a signalé que la lettre d'Athanase de Paros au prédicateur Iérothée publiée par K. Δυοβουνιώτης, Τὰ ἀνέκδοτα ἔργα Ἀθανασίου τοῦ Παρίου, Athènes, 1938, avait déjà été publiée par P. Uspenskij en 1892. *Cf. Khristianskij Vostok*, Čast' III, Otděl III, Opravdanija. Istorija *Afona*, 1892, p. 997-1009).

La position d'Athanase de Paros est tout entière donnée dans ce texte, où il explique qu'il ne peut connaître rien d'autre que la tradition : « Ἔοιγαροῦν οὐδὲν ἐκ τῆς ἐμοῦ κοιλίας ἀλλὰ πάντα τὰ ἐκ τῶν θείων γραφῶν καὶ ἔτι τὰ παρὰ τῶν μεγάλων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς Π. Ἐκκλησίας διδασκόμενα, ταῦτα ἐρῶ (Introduction à son Ἐπιτομή).

59. Athanase de Paros est certainement au confluent du courant théologique issu de Boulgaris et du courant spirituel dont Nicodème l'Hagiorite est le meilleur représentant. De là sans doute l'importance de sa personnalité. Malheureusement l'équilibre qu'il tenta un moment de maintenir entre ces deux courants — et qui n'était sans doute pas assez profond — ne put durer.

60. Mgr L. Petit, *Macaire de Corinthe, D.T.C.*, IX, 2, col. 1449-1452 K. B. Σκουτέρη, Μακάριος Νοταρᾶς, Athènes, 1957. Macaire nous semble l'inspirateur de tout le groupe, et sans doute la personnalité la plus attachante bien que restée dans l'ombre.

61. V. Grumel, *Nicodème l'Hagiorite, D.T.C.*, XI, 486-490. Ph. Meyer, *Nikodemos Hagiorites*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie*

aussi avec Hierothée Voulismas à Smyrne. Il y apprit le latin, l'italien et le français; il y reçut la formation classique, étudia les philosophies d'Aristote et de Platon. Rentré à Naxos pour éviter les représailles turques après la victoire russe en 1770, secrétaire de l'évêque Mgr Anthine, il se trouva en contact avec les moines colyvistes du mont Athos, Grégoire, Niphon et Arsène qui étaient là de passage. Il fit à Hydra la rencontre de Sylvestre le moine, qui l'initia à la vie hésychaste, et celle, décisive, de Macaire de Corinthe. En 1775, il se rendit au mont Athos et prit l'habit au monastère de Dyonisiou. En 1777, Macaire vint lui demander de revoir sa *Philocalie* et ainsi commence une longue collaboration entre les deux hommes. Mêlé avec Athanase de Paros et Macaire de Corinthe aux grandes crises de la Sainte Montagne, il continue ses travaux littéraires et meurt en 1809. A la demande du monastère de la Lavra, il fut canonisé en 1955[62].

Ces trois hommes pensent que le renouveau de l'Eglise ne peut venir que d'une fidélité intégrale à la tradition des Pères. Nicodème est le premier, après la chute de Constantinople, à rechercher dans les bibliothèques du mont Athos des manuscrits anciens. Ils se veulent fidèles gardiens de la tradition orthodoxe qui s'exprime tout spécialement pour eux dans la tradition hésychaste : aussi s'appliquent-ils à faire connaître Grégoire Palamas, dont on ne s'est guère occupé depuis des siècles, Marc d'Ephèse et Siméon le nouveau Théologien.

Il n'est que d'étudier leurs publications pour découvrir leurs centres d'intérêt et le sens de leurs efforts.

und Kirche, t. XIV, pp. 62-63, et dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XI, pp. 560 ss., 573 ss. Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ὁ Ὅσιος Νικόδημος καὶ ὁ Οὐμανισμός, dans Ἀποστολος Ἀνδρέας, 1955, n° 205; du même Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης καὶ τὰ Ὀρθόδοξα αἰτήματα, dans Ἐκκλησία, 1956, n° 14, pp. 258-259; du même, Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης, ὁ Βίος καὶ τὰ ἔργα του (1749-1809), Athènes, 1959. Κωσταντίνου Κ. Παπουλίδη, Ὁ Ὅσιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης (1749-1809). Ὁ βίος του, ἡ ἐποχή του, τὸ ἔργον του. Thèse de licence manuscrite de l'Institut Saint-Serge (cf. note 81). Dimitrie Economidis, *Nikodim Aghioritul* (1748-1809), dans *Bisserica Orthodoxa Romana*, Bucarest, 1941. Εὐθυμίου Ἱερομονάχου, Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἀγῶνες διὰ δόξαν τῆς ἡμῶν Ἐκκλησίας τελεσθέντες παρὰ τοῦ Ὁσιολογιωτάτου καὶ μακαρίτου καὶ ἀοιδήμου Νικοδήμου μοναχοῦ, publié par Pavriotès, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. IV, 1920, pp. 636-341, t. V (1921), pp. 210-218. Σ. Εὐστρατιάδου, Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης dans Μακεδονικά, I (1940), pp. 38-51. Π. Δ. Καλοφεροπούλου, Νικόδημος Καλλιβούρτζης, dans Ἐκκλησιαστικὸν βῆμα, I (1934), n° 20 Ἐμμ. Καρκαθίου, Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης, dans Ἐκκλησία, II, 1935; I. Θ Κολιτσάρα, Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης, dans Ἀκτῖνες, ΙΣΤ', n°s 142, 143, 144; ΙΖ' (1954), n° 145. Ὀνουφρίου Ἰβηρίτου, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Ἑρμηνείαν τῶν 14 Ἐπιστολῶν τοῦ Ἀ. Παύλου, Venise, 1819, p. ια'.

62. Nicodème l'Hagiorite a été proclamé saint le 31 mai 1955. On fait désormais mémoire de lui le 14 juillet. Cf. Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη, κ' (1955), 5 n°s 229-230; cf. Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ἅγιος Νικόδημος, *op. cit.* Encyclique du patriarche Athenagoras, au début du volume, non paginé. Le Patriarcat de Moscou a décidé de faire mémoire de Nicodème, dans une lettre adressée au patriarche de Constantinople en 1956, cf. N. Khibarin, *Prepodobnyj Nikodim Svjatogorec*, dans *Revue du Patriarcat de Moscou*, 1956, 5, p. 37 (en russe).

Dès 1777, Macaire apporte à Nicodème, pour une mise au point en vue de la publication, le manuscrit de la *Philocalie des saints neptiques*[63], recueil de textes patristiques relatifs à la prière pure, et celui de l'*Evergetinos*[64], recueil d'enseignements des saints Pères.

Athanase de Paros exhorte de son côté Nicodème à faire des recherches dans les bibliothèques de l'Athos pour une publication des œuvres complètes de Grégoire Palamas : cette édition ne vit malheureusement jamais le jour, l'imprimerie de Vienne venant d'être supprimée[65]. Il fit paraître une vie de Grégoire Palamas ainsi qu'une vie de Marc d'Ephèse[66]. Nicodème collabora aussi à l'édition des œuvres complètes de Siméon le Nouveau Théologien, traduites en grec moderne par Denys Zagoraios[67].

Nicodème publia enfin le *Pidalion*[68]. Il profita de la *Collection de tous les saints canons*, composée par Agapios Leonardos[69] et parue à Leipzig en 1787, pour entreprendre d'établir, en collaboration avec celui-ci, le recueil complet des canons de l'Eglise de Grèce, accompagné de commentaires et de notes nombreuses.

Le simple énoncé de ces travaux indique l'ampleur du renouveau souhaité par nos auteurs : il ne s'agit de rien moins que de rendre accessible au peuple grec — tous ces ouvrages sont publiés en grec moderne — l'ensemble de la tradition orthodoxe. Là, d'ailleurs, ne s'arrête pas leur effort : ils s'appliquent ainsi à préparer des ouvrages catéchétiques ou apologétiques ou

63. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν Ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν ἐν ᾗ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν Ἠθικῆς φιλοσοφίας, ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται. Venise 1782.

64. Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων ... ἐκτεθεῖσα παρὰ Παύλου ... κτήτορος Μονῆς ... Τῆς Εὐεργέτιδος. Venise, 1783. D'où l'abréviation l'Evergetinos.

65. L'histoire de l'échec de cette publication est longue. Cf. Σ. Εὐστρατιάδου (Μητροπολίτου πρώην Λεωντοπόλεως), Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης, dans Μακεδονικα, 1, 1940, pp. 38-51. Cf. aussi, M. Jugie, *Grégoire Palamas*, *D.T.C.*, XI, col. 1776. Le prologue de l'édition a été publié dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 4, 1883, pp. 83-101. La conclusion de Σ. Εὐστρατιάδης paraît acquise : Τὸ περιεχόμενον τοῦτο ἀνταποκρίνεται πλήρως πρὸς τὸ τοῦ Λαυριωτικοῦ κωδ. 1095, γραφέντος κατὰ τὸν ΙΗ. » Αἰῶνα καὶ φέροντος σελίδευσιν α-τιθ' (1-1464) (ἔνθα βίος τοῦ Παλαμᾶ ὑπὸ Φιλοθέου Κωνσταντινοπόλεως) καὶ ἐπιγράφεται δὲ : « Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ τὰ ευρεθέντα. » Οὐδεμίαν ἔχω ἀμφιβολίαν ὅτι ὁ κῶδιξ οὗτος εἶναι ὁ ὑπὸ τοῦ βιζηρούλη ἐν Βιέννῃ εὑρεθεὶς καὶ ὑπὸ τοῦ Νικοδήμου πρὸς ἔκδοσιν ἀποσταλείς

66. Ὁ Παλαμᾶς ἐκεῖνος, ἤτοι βίος ... τοῦ ... Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ θαυματουργοῦ, τοὐπίκλην Παλαμᾶ. Vienne, 1784. Ὁ Ἀντίπαπας, ἤτοι ἀγῶνες ... τοῦ ... Μάρκου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἐφέσου, τοὐπίκλην Εὐγενικοῦ, s. l. 1785.

67. Édition parue à Venise en 1790. Elle vient d'être rééditée à Athènes en 1960.

68. Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός. Leipzig, 1800.

69. Cf. Mgr L. Petit, *Le canoniste Agapios* Leonardos, *E. O.*, 1898-1899, pp. 204-206. Le titre de l'ouvrage est : Συλλογὴ πάντων τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων, Venise, 1787.

des commentaires scripturaires ou des études hagiographiques tel le *Synaxaritis* pour l'enseignement des masses[70]. C'est ainsi, par exemple, que Macaire fait éditer, dans une traduction grecque moderne de Koraïs, le *Catéchisme orthodoxe* de Platon[71] et qu'Athanase de Paros publie une *Apologie chrétienne* contre les erreurs de Voltaire et contre l'athéisme[72].

Pour servir leurs desseins, leur ouverture est telle, que Nicodème n'hésite pas à utiliser les ouvrages occidentaux qui lui semblent compatibles avec la tradition orientale. Il adapte au monde grec l'ouvrage de Scupoli, *Le combat spirituel*[73], et

70. Nous ne pouvons songer à donner tous les titres, cf. la bibliographie du R. P. Grumel, dans *D.T.C.* ou le livre de Théoclite du monastère de Saint-Denis, *op. cit.*

71. Ὀρθόδοξος ὁμολογία, Leipzig. Coray avait déjà publié en 1782 Σύνοψις τῆς ἱερᾶς ἱστορίας καὶ τῆς κατηχήσεως εἰς χρῆσιν τῶν σχολείων τοῦ ἑλληνικοῦ γένους (Leipzig, 1782).

72. La réaction commencée avec Theotokis contre l'esprit « philosophique » de l'Occident se poursuit avec Athanase de Paros. Un fait est particulièrement significatif : Missiodax qui s'était lié avec lui à l'Athos, lui proposa d'aller avec lui en Europe, en prenant à sa charge tous les frais. Athanase refusa. Il faut remarquer d'ailleurs que cette réaction à partir du moment où s'est développée la Révolution française est assez profonde dans le milieu ecclésiastique. Grégoire V condamna à de nombreuses reprises les nouvelles idées venues de France. Procope du Péloponèse écrit un livre intitulé *La lutte contre les athées et les impies*, Ἔλεγχος κατὰ ἀθέων καὶ δυσσεβῶν. Venise, 1792), et Célestin de Rhodes une lettre sur l'indignité des pseudo-savants, c'est-à-dire apologie de la foi chrétienne et combat contre certains bavardages philosophiques Ἡ ἀθλιότης τῶν δοκησισόφων ἤτοι ἀπολογία ὑπέρ τῆς πίστεως τῶν χριστιανῶν πρὸς ἀναίρεσιν τινῶν φιλοσοφικῶν ληρημάτων (Trieste, 1793). Cf. Athanase de Paros, Χριστιανική ἀπολογία, Constantinople, 1738; Leipzig, 1805, Ἀλεξίκακον φάρμακον ἤτοι πνευματικὸν ἐγχειρίδιον. Leipzig, 1818, ouvrage dirigé, comme ceux de Theotokis, contre le voltairianisme biblique et historique. Enfin un ouvrage de mise en garde contre le départ des jeunes Grecs en Europe. Ἀντιφώνησις ... Ce livre est à rapprocher par l'esprit qui l'anime de la Διδασκαλία πατρική. Sur cette opposition à Voltaire, on peut encore ajouter les témoignages suivants : En 1796, paraît à Venise la traduction d'une lettre dans laquelle les idées de Voltaire exposées dans son livre *Poème sur le désastre de Lisbonne* sont combattues. Déjà en 1781, Spidon Spinolas écrit une apologie pour combattre l'épître à Uranie de Voltaire; en 1793, Plizoris Contos publie un ouvrage où il présente Voltaire, Rousseau, Mirabeau, et d'autres révolutionnaires en enfer. L'archimandrite Agape publie un livre pour donner à ses contemporains une idée de la corruption des mœurs en France, Angleterre et Italie, corruption dont le grand responsable est Voltaire. Macaire Cavadias écrit des propos parénétiques à ses élèves pour les défendre contre Voltaire et ses adeptes. Les moines de Vatopédi adressent au patriarche Gérasime III une demande d'excommunication des adeptes de Voltaire (10 juillet 1796). Plus tard Démètre Catargi publiera à Constantinople (1830) Παράλληλον φιλοσοφίας καὶ χριστιανισμοῦ, ἀθεϊσμοῦ καὶ φιλοσοφίας. Ἤτοι ἐγκώμιον τοῦ ἀληθινοῦ φιλοσόφου, μακαρισμός τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ, ψόγος τοῦ ἀθέου, πατριαρχικῷ τυπογραφείῳ. Κωνσταντινουπόλεως et Nicolas Papadopoulos à Venise en 1815 : Ἐγχειρίδιον κατὰ τῶν νοσούντων εἰς τὰ περὶ τῆς ἀληθείας καὶ ὑπεροχῆς τῶν ἱερῶν γραφῶν ἐρανισθὲν ἐκ γαλλικῶν συγγραμμάτων πρὸς ὄφελος τῶν ὁμογενῶν αὐτοῦ παρὰ Νικολάου Παππαδοπούλου.

73. Sur toute la question des rapports de Nicodème l'Hagiorite et de l'Occident. G. H. Viller, *Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, V (1924),

celui d'Ignace de Loyola, *Les exercices spirituels*[74]; il fait republier les *Soliloques* attribués à saint Augustin[75]. Il compose enfin une sorte de compendium de toute la tradition ascétique, hésychaste, *La garde des cinq sens*[76].

Pédagogues et apologistes — et à ce titre ils restent dans la ligne des Boulgaris et des Théotokis —, ils entendent, en se ressourçant à la grande tradition orientale, préparer le peuple grec à l'avenir qui l'attend. Mais avant tout spirituels, ils veulent surtout témoigner en faveur de la grande tradition hésychaste, demeurée vivante au mont Athos. Nicodème ne cessera de répé-

pp. 174-177, p. 416. La comparaison des textes prouve qu'il s'agit de traduction à peine déguisée du théatin SCUPOLI, *Le combat spirituel* (très prisé, on le sait, par Fénelon), et *Le Sentier du Paradis*, et du P. Jean-Pierre PINAMONTI, *S.J. Exercizii spirituali di S. Ignazio di Loyola distincti e divisi nelle Meditatione, negli Esami e nelle Lezione* (édition de Venise de 1704). Certains Orthodoxes se sont élevés contre l'influence catholique subie par Nicodème. Cf. Ἰεζεκιὴλ Βελανιδιώτης, Ὁ Ἅγιος Ἱερόθεος ὁ Ἰθηρίτης ὁ ἐκ Καλαμῶν et Εὐλόγιος Κουρίλας, Ἱστορίαι καὶ ἀνέκδοτα, dans Θεολογία, XET' (1955), pp. 40 ss. Ils dépendent du témoignage de Théodorite, prohigoumène de la Lavra, grand adversaire de Nicodème.

C'est un fait, Nicodème s'est largement inspiré des ouvrages occidentaux, mais cela ne prouve simplement que la profondeur et l'authenticité de son insertion dans la tradition orientale. Dans la question de la fréquente communion, sur laquelle nous reviendrons, il est clair aussi que l'inspiration est venue de l'Occident, — le terme même de Συνεχὴς Μετάληψις l'atteste (comme aussi d'autres expressions qu'on trouve sous la plume de Nicodème). Mais il a su à partir de cette influence, due sans doute aux Pères Jésuites de Naxos (cf. note 20), retrouver l'inspiration propre de la tradition orientale, et ceci est d'un grand mérite et montre la dimension créatrice du renouvellement qu'il a provoqué.

Il importe cependant d'éviter un autre excès, que l'on trouve chez quelques auteurs orthodoxes ou protestants : c'est ainsi que le moine Théoclite caractérise le *Combat invisible* « comme un hymne véritable de l'esprit mystique des Pères Orthodoxes et comme le miroir le plus pur du cœur et de l'âme de notre très saint Père orthodoxe Nicodème », *op. cit.*, p. 196. A. H. Hodge de son côté voit dans le *Combat invisible* une des grandes œuvres spirituelles du monde orthodoxe. Cf. A. H. HODGE, *Introduction* de E. *Kadloubovsky* et G. E. PALMER, *The Unseen Warfare*. Londres, 1952. Le R. P. L. Gillet a fait heureusement une fort bonne mise au point, dans une recension de ce livre dans *Sobornost*, série 3, n° 12, pp. 584-586. Il va jusqu'à dire à propos de l'adaptation de Nicodème, ce qui nous paraît un peu sévère : « The book is a piece of literary and spiritual piracy (Nicodemus and Theophan do not mention the original authorship » (p. 586), car Nicodème dans ses titres laisse à entendre que ces livres ne sont pas de lui. Ne dit-il pas que cette doctrine lui est venue « παρὰ τινος σοφοῦ ἄνδρος »? Certes la plupart des éditions modernes ignorent cette incise ancienne, tout comme la traduction russe de Theophane le Reclus, mais Nicodème n'y est pour rien. Il use de la tradition occidentale avec liberté : son commentaire des Psaumes n'est-il pas, de ses propres dires, inspiré de saint Augustin. Voir Ἀόρατος πόλεμος, Venise, 1796.

74. Πνευματικὰ γυμνάματα, Venise, 1800.

75. Ce livre depuis sa traduction par Prochore Cydones a fait les délices des moines du mont Athos.

76. Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικόν, περὶ Φυλακῆς τῶν πέντε Αἰσθήσεων, τῆς τε Φαντασίας καὶ τῆς τοῦ Νοός, καὶ καρδίας. Καὶ περὶ τοῦ, ποῖαί εἰσιν αἱ πνευματικαὶ καὶ οἰκεῖαι τοῦ Νοός ἡδοναί, *sine loco*, 1801; Athènes, 1885.

ter qu'il n'est pas un homme de science et refusera toujours le titre de théologien.

Athanase de Paros, Macaire de Corinthe et Nicodème l'Hagiorite sont donc à l'origine d'un mouvement spirituel dont l'influence — pour décisif qu'il soit pour la Grèce —, dépassera de loin les frontières de ce pays : on sait, en effet, quel essor connaîtra dans le monde russe, puis de nos jours dans le monde roumain, la *Philocalie*[77]. Ce mouvement spirituel conserve d'ailleurs — et ceci est d'une importance capitale aussi pour l'avenir — une dimension liturgique, la tradition hésychaste ayant toujours su maintenir un équilibre harmonieux entre les tendances à la prière pure et la recherche de la vie proprement sacramentelle. Dans le milieu monastique où vit Nicodème, on commença, en effet, à réciter à haute voix certaines prières secrètes de la liturgie, à célébrer la liturgie des présanctifiés dans la soirée, à désirer une communion plus fréquente[78]. Dès 1877, Macaire publia un livre favorable à la communion fréquente[79], appuyée essentiellement sur des raisons scripturaires, patristiques et traditionnelles. Nicodème reprit cet ouvrage et le développa considérablement dans une seconde édition parue en 1883[80].

Le renouvellement de cette spiritualité ne se fit pas cependant sans difficultés; il se trouva au cœur d'une dispute très grave, qui occupe toute la fin du XVIIIe siècle et tout le début du XIXe et dont il nous faut étudier maintenant les grandes lignes[81].

77. Sur ce sujet, cf. Un moine de l'Église Orthodoxe de Roumanie, *L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine*, dans *Istina*, 1958, 3, pp. 295-328, 4, 443-474, et Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas*, Paris, 1959, pp. 146 ss. B. Krivocheïn, *Mount Athos in the Spiritual Life of the Orthodox Church*, dans *The Christian East*, II, 1952, 2, pp. 35-50.

78. Sur ce sujet, cf. la discussion du moine Théoclite, *op. cit.*, pp. 41-43. Γ. Βερίτη, Τὸ ἀναμορφωτικὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων καὶ οἱ δύο Ἀλέξανδροι τῆς Σκιάθου dans Ἀκτῖνες, ΣΤ, Pâques, 1943, pp. 99-110. Στεφάνου Κομητᾶ : Ἐπίτομος Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία.

79. Βιβλίον ψυχωφελέστατον περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων. Νῦν το πρῶτον τυπωθὲν εἰς κοινὴν ὠφέλειαν τῶν ὀρθοδόξων Χριστιανῶν, Venise, 1877.

80. C'est une édition entièrement refondue avec toute une première partie de Nicodème l'Hagiorite. La tradition hésychaste insiste moins sans doute sur la fréquence que sur la continuité.

81. Sur toute cette crise, cf. L. Petit, *La grande controverse des colybes*, dans *E. O.*, 1899, pp. 321-331. Cf. Théoclite, *op. cit.* Le travail était achevé quand M. C. Papoulidis a eu la bonté de nous communiquer sa thèse de licence, Ὁ ὁσίος Νικόδημος ὁ ἁγιορείτης (1749-1809), ὁ βίος του, ἡ ἐποχή του, τὸ ἔργον του. Elle nous a fourni quelques précisions intéressantes (cf. les notes 58, 86, et 93) et de plus quelques indications sur le manuscrit d'Athanase de Paros, Δήλωσις τῆς περί τῶν ἐν Ἁγίῳ Ὄρει ταραχῶν ἀληθείας, ἤτοι ἀπόδειξις στερεὰ καὶ ἀναντίρρητος, ὅτι τῶν ἀκαταπαύστως ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει ἐνεργουμένων ταραχῶν καὶ διχονοιῶν, αἴτια ὑπάρχουσι τὰ καλούμενα Συνοδικὰ γράμματα, τὰ προσταλέντα πρὸς τοὺς ἐκεῖ Μοναχούς, ἕνεκα τῶν ἐν κυριακῇ νεκρικῶν μνημοσύνων, μετὰ τοῦτο καὶ περὶ παραδόσεων ἐκκλησιαστικῶν ποιήσομεν λόγον διδάσκοντες ἐκ τῶν Θείων Πατέρων, τί ἐστί Παρά-

b) *La crise colyviste*[82].

En 1754-1755, les moines du skyte de Sainte-Anne entreprirent de construire une église plus grande : les dons affluèrent de tout l'Orient, spécialement de Smyrne, et peu à peu la liste des bienfaiteurs décédés dont on devait faire mention au service funèbre du samedi s'allongea considérablement. Or, le samedi était précisément le jour où les moines de ce skyte descendaient à Karyès pour écouler les objets fabriqués de leurs mains durant la semaine. Dans le souci de concilier leurs différentes obligations, ils en vinrent à célébrer les services pour les morts le dimanche après la liturgie. Cette innovation provoqua un grand scandale et fut dénoncée comme un abus grave par le diacre Néophite de Cavsokalivite, alors professeur à l'école de l'Athos avec Eugène Boulgaris, puis plus tard par Athanase de Paros et Nicodème, Macaire de Corinthe, Parthénios Zographos, Christophore d'Arta, Agapios de Chypre, Jacques du Péloponèse et Païsios l'ermite.

Selon ces derniers, la cérémonie des « Colybes[83] » — gâteau de froment bouilli, offert à l'église en mémoire des défunts —, célébrée le dimanche, était une inconvenance et un péché : il est en effet impossible de pleurer les morts et de chanter des antiennes funèbres le jour de la Résurrection du Christ, qui exclut par nature tout souvenir et toute image de la mort. D'autre part c'est là une infraction aux décrets apostoliques. La célébration des services funèbres devait donc être maintenue le samedi, d'une part parce que le samedi est le jour de la descente

δοσις· καὶ ὅτι οὐ δεῖ τὰς παραδόσεις παραβαίνειν, ἀλλὰ κρατεῖν αὐτὰς κατὰ τὸν Ἀπόστολον (cf. aussi I. M. Γεδεών, Ὁ Ἄθως, Constantinople, 1885, pp. 152-153). Le P. Théoclite utilise ce manuscrit inédit, mais sans l'analyser de près. Nous remercions bien vivement M. C. Papoulidis pour l'ensemble de ces renseignements. Voir aussi les deux apologies d'Athanase de Paros et de Nicodème l'Hagiorite : Ἔκθεσις ἤγουν ὁμολογία τῆς ἀληθοῦς καὶ ὀρθοδόξου πίστεως γινομένη ὑπὸ τῶν ἀδίκως διαβληθέντων ὡς καινοτόμων πρὸς θεοφιλῆ πληροφορίαν τῶν σκανδαλιζομένων ἀδελφῶν (1774), et Ἀπολογία πίστεως. Sur cette question, il faudrait encore consulter : Θεοδωρήτου Ἐσφιγμενίτου Ἱστορία τοῦ Ἁγίου Ὄρους (1805-1817). Manuscrit inédit qui se trouve à la bibliothèque du monastère de Sphigménou. Cf. aussi. Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894; P. Uspenskij, *Vtoroe Putešestvie po Svjatoj Gorè Afonskoj*, Moscou, 1880. Du même, *Istorija Afona*, Čast' III, Otdèl II, SPb., 1892. K. Βλάχου, Ἡ Χερσόννησος τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω, 1903. Enfin, Doelger, *Mönchtum Athos*, Munich, 1942.

82. Nous employons le mot « colyviste » à défaut d'autre ! C'est, en effet, le mot que Mgr Petit emploie. Les partisans des colybes sont : οἱ κολυβάδες.

83. Les colybes peuvent être aussi offerts en l'honneur des saints; sur ce sujet, cf. A. Gaudin, *Colybes*, dans *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie*, III, col. 2342-2346.

du Christ aux enfers, d'autre part, parce que c'est la règle fixée par tous les typica du mont Athos. En bref, selon eux, il y allait de la tradition de l'Eglise [84].

Les moines de Sainte-Anne soutenaient que rien n'était moins incompatible avec la résurrection du Christ — principe et gage de notre propre résurrection — que la mémoire des défunts : la prière pour les morts n'est-elle pas finalement une prière pour la résurrection [85] ? Ils ripostèrent en accusant Néophite de Cavsokalivite, d'origine juive, de vouloir rester fidèle à des observances judaïques, et réussirent à le chasser du mont Athos [86]. Ils traitèrent leurs adversaires de « colyvistes », voire de francs-maçons; on s'accusa réciproquement d'hérésie.

Le débat prit d'ailleurs les allures d'une lutte sanglante : des moines furent jetés à la mer [87]. Il s'étendit peu à peu à toutes les îles de la mer Egée et menaça d'envahir l'Orthodoxie tout entière. Aussi, par un rescrit patriarcal et synodal de juillet 1772, Théodose II (1769-1773) [88] voulut-il trancher le différend en donnant raison aux uns et aux autres; il déclarait, en effet, que les célébrations du samedi, conformes à l'ancienne tradition, étaient bonnes, mais que celles du dimanche, selon un usage déjà très répandu dans le monde orthodoxe, n'étaient pas mauvaises. Il ne réussit qu'à envenimer le débat. En juin 1773, il dut intervenir à nouveau en appelant les deux partis à la concorde et en leur défendant de s'accuser réciproquement d'hérésie; il cassait la condamnation portée par les moines de la Lavra contre certains de leurs suffragants partisans des services funèbres le dimanche, et réclamait en bref une amnistie générale.

84. Voir en particulier les deux Apologies de Nicodème et d'Athanase de Paros citées plus haut.

85. *Ibidem*. Il manque, semble-t-il, aux deux parties en présence une saine critique et une saine distinction entre les usages liturgiques et leur valeur dogmatique : il n'est que de voir par exemple les arguments avancés par le patriarche Kallinikos dans une de ses lettres favorable aux anticolyvistes; il déclare que les Apôtres sont à l'origine des services funèbres et que les empereurs de Byzance — depuis Constantin qui célébra un service pour son père défunt un dimanche dans l'église des saints apôtres — les ont célébrés le dimanche. Nicodème l'Hagiorite déclare lui ne trouver dans les documents aucune trace de ces usages dans sa « confession de foi ». Les colyvistes avaient cependant en général une position plus authentique, plus ecclésiale et plus souple que les autres : ils comprenaient fort bien — et Nicodème comme Athanase de Paros l'ont dit — que les patriarches soient obligés d'user d'économie pour le bien de l'Église (Cf. Papoulidis, *op. cit.*, pp. 90-91).

86. Nous tenons cette précision de la thèse manuscrite de M. Papoulidis. Il cite comme caractéristique le début du deuxième livre du tome II du codex τοῦ Κυριακοῦ τῆς Ἁγίας Ἄννης (pp. 197-432). "Δημοσίευσις τῶν καινοδοξιῶν Νεοφύτου τοῦ ἐξ Ἰουδαίων Πελοποννησίου ἀναφανέντος ἀντάρτου τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸ αψν' (1750) ἔτος καὶ καταταράξαντος τὴν εὐσέβειαν ἐν τῷ Ἁγιωνύμῳ Ὄρει τοῦ "Αθω. »

87. Cf. Mgr Petit, *op. cit.*, p. 323.

88. Sur les textes patriarcaux, cf. Meyer, *op. cit.*, pp. 78-79, etc., et Η. Ἰ. Γεδεών, Κανονικαὶ διατάξεις, t. I, pp. 269 ss., Mansi, t. XXXIX.

Rien n'y fit : les moines de Sainte-Anne continuèrent leur résistance et c'est pour la vaincre qu'une nouvelle lettre de Théodose II, en 1773, ordonna aux skytes et aux ermitages d'avoir à se conformer aux usages de leurs monastères respectifs.

Cette nouvelle prise de position ne fit qu'aggraver le débat. Une guerre de pamphlets s'en suivit, et le 7 avril 1775, l'*Apologie*[89] d'Athanase de Paros qui en appelait à toute la tradition ancienne souleva une tempête dans le camp adverse : un de leurs champions, Bessarion de Nea Skiti partit à Constantinople et parvint à gagner à sa cause le patriarche Sophronios qui dans une encyclique du 9 juin 1776, s'appuyant sur le 42e chapitre du 8e livre des *Canons apostoliques*, prit fait et cause pour les moines de Sainte-Anne, permit de célébrer des services funèbres le samedi, le dimanche et tous les jours de la semaine, et excommunia les principaux représentants de la vieille tradition, Athanase de Paros, Jacques du Péloponèse, Agapios de Chypre et Christophore d'Arta, les déposa et les réduisit à l'état laïc. Sous l'influence de ces mesures draconiennes les hostilités s'atténuèrent quelque peu : Athanase de Paros écrivit une rétractation et fut rétabli dans sa dignité en 1781[90]. Elles se seraient sans doute complètement apaisées si un nouveau sujet de calomnies — celui de la fréquente communion — n'était venu fournir l'arsenal des adversaires des « colyvistes ». En 1777, parut, en effet, telle une bombe, le livre de Macaire de Corinthe sur la fréquente communion, sans nom d'auteur : la liturgie est essentiellement, soutenait l'auteur, une assemblée eucharistique, et le fait que les fidèles ne communient pas ne peut se comprendre dans le cadre d'une authentique vie spirituelle; aussi établissait-il à l'aide de l'Ecriture, des conciles, et des Pères, l'obligation pour le chrétien de communier souvent, et faisait-il une critique en règle des objections habituelles. Il conseillait donc à tous les chrétiens de s'approcher de l'Eucharistie — non en fonction du temps —, mais en fonction de leur conscience, à condition, bien entendu, de s'être confessés et d'avoir fait pénitence.

Les accusations contre les colyvistes se renforcèrent et se multiplièrent : on les accusa de traiter l'Eucharistie comme n'importe quelle nourriture terrestre, voire même d'emporter avec eux le corps du Christ pour pouvoir communier plusieurs fois par jour. Le tumulte fut tel qu'en 1785 — Nicodème avait publié en 1783 une édition entièrement refondue et considérablement augmentée du livre de Macaire, toujours sans nom d'auteur — le livre fut déféré au Saint-Synode et prohibé comme « contraire à la foi et scandaleux ». Cependant devant la résistance des moines de l'Athos, le décret fut annulé dans une lettre adressée par le patriarche Néophite à Macaire.

89. Cf. note 72.
90. La rétractation d'Athanase est assez embarrassée.

Les oppositions ne désarmèrent cependant pas; on le vit bien lorsqu'une nouvelle fois l'édition du *Pidalion*, en 1800, vint mettre le feu aux poudres. L'archimandrite Théodorite, du monastère de Sphigménou, chargé de l'impression de cet ouvrage à Leipzig, ne partageait pas les opinions de Nicodème sur les « colybes ». Aussi modifia-t-il de nombreux passages en question, au gré de sa propre position, en sorte que l'ouvrage imprimé déclarait finalement que les services funèbres du samedi étaient en contradiction avec les traditions apostoliques et patristiques. La querelle sur les colybes rebondit donc malgré la condamnation de l'action et des positions de Théodorite par une lettre de Néophyte d'août 1802.

En 1804, une lettre de Nicodème l'Hagiorite, adressée à Constantinople à Hiérothée, confesseur général de la Sainte Montagne, fut interceptée par les ennemis des « colyvistes » et son contenu transformé — et diffusé à travers les monastères du mont Athos — fut le prétexte d'une nouvelle série de calomnies, dans lesquelles un diacre du monastère de Sphigménou se distingua particulièrement.

Le 19 mai 1807, le Conseil du mont Athos, comprenant les délégués des vingt grands monastères, condamna le diacre de Sphigménou, prononça contre les perturbateurs des peines sévères et prit ouvertement la défense des « colyvistes ». C'eût été la victoire définitive si la même année, dans son Tomos, Grégoire V ne s'était prononcé pour la liberté dans la question des colybes : on pouvait les célébrer le samedi, le dimanche et tous les jours de la semaine. Cette position sera réaffirmée dans une seconde encyclique patriarcale du mois d'août 1819.

Ces heurts monastiques eurent cependant l'heureux effet de provoquer deux décisions, l'une de Théodose II, en 1773, qui en traitant de la question des colybes fait mention de la fréquente communion, pour affirmer qu'à ce sujet, il n'y a pas de directive déterminée : dans l'Eglise primitive, les chrétiens communiaient chaque dimanche, les chrétiens des époques postérieures tous les quarante jours; que ceux donc qui de nos jours se sentent dignes agissent comme les premiers; que les autres prennent modèle sur les seconds. L'autre, du patriarche Germain V le martyr, condamna toute détermination précise de la communion, et rappela, comme son prédécesseur d'ailleurs, la nécessité de la conversion et de la repentance; tout fidèle devait communier à chaque liturgie si sa conscience le lui permettait[91].

Nous verrons ce courant de la communion fréquente gagner peu à peu du terrain au cours du XIXe siècle et surtout au XXe.

Les difficultés n'en continuèrent pas moins pour les colyvistes jusqu'en 1846. Les moines qui, en majorité, vivaient dans un traditionalisme desséché, profitèrent des condamnations

91. B. K. Στεφανίδου, *op. cit.*, pp. 708-718.

successives pour leur rendre la vie impossible. Nombreux, ils quittèrent le mont Athos et se répandirent en Grèce pour prêcher leurs idées, en particulier en Thessalie, en Epire, dans le Péloponèse et dans les îles[92].

Un des moines chassé de l'Athos était Niphon le Chrétien, qui se rendit dans l'île de Lipsia près de Patmos. Là, avec Macaire de Corinthe et quelques autres, il fonda un monastère. Il passa de là à Icare où il suscita un nouveau monastère, puis à l'île de Skiatos où, avec Grégoire Hatzistamatis, il jeta les bases du célèbre monastère de l'Annonciation. Celui-ci fut fréquenté par les deux grands écrivains laïcs, Alexandre Papadiamandis et Alexandre Moraïtidis, chantres de la magnifique floraison de vie spirituelle issue des colyvistes[93]. Bien qu'ils soient moins connus que leurs contemporains russes, Dostoïevski et Gogol, eux aussi marqués par l'influence des startsy, ils ont joué un rôle absolument analogue dans le monde grec.

Conclusion

Ces trois tendances qui se partagent le monde théologique et spirituel du début du XIXe siècle ont en commun une perception plus ou moins aiguë de la nécessité d'une renaissance spirituelle pour le peuple grec. Aussi bien, peut-être n'est-il pas indifférent de noter que tous les théologiens dont nous avons parlé sont des partisans de la langue populaire : Boulgaris publie son *Theologicon* en langue simple, Nicodème d'Hagiorite publie son *Pidalion* dans la langue parlée, pour remédier à l'insuccès de l'édition d'Agapios Leonardos en langue savante. Coraïs, en grand philologue, propose sur le plan de la langue un compromis et une base de conciliation par la création d'une langue écrite « épurée » des éléments archaïques et vulgaires. Malheureusement cet effort pour créer une civilisation qui ait valeur pour toute la nation — et qui, à l'origine, paraissait avoir

92. Cf. I. Ζαβίρα, Νέα Ἑλλάς ἢ Ἑλληνικὸν θεάτρον, Athènes, 1872; H. I. Γεδεών, Ὁ Ἄθως, Constantinople, 1885.

93. L'historien Serge Makraios se rattacherait lui aussi au mouvement des colyvistes. Cf. H. I. Γεδεών, Ἑτεροδιδασκαλίαι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ Κωνταντινοπόλεως μετὰ τὴν ἅλωσιν dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Γ', p. 671. Aux colyvistes se rattache aussi certainement pour une part Makrakis. Le monastère de l'Annonciation joua un rôle décisif dans le mouvement spirituel grec au XIXe siècle : dirigé par Niphon, puis par Grégoire, Flavien, Alipios, frère de l'écrivain Epiphanios Dimitriadis Logotiatos. Le fils de ce dernier est le moine Denys, fondateur du monastère Notre-Dame de Konistria. C'est de la famille de ce moine que sortent les deux grands écrivains dont nous avons parlé, cousins germains l'un de l'autre. Par Niphon, se fait donc la jointure entre les grands protagonistes du mouvement spirituel du XVIIIe siècle et les deux écrivains du XIXe siècle. Un tableau de M. Papoulidis, dans son ouvrage déjà cité, fait clairement ressortir cette filiation spirituelle, p. 96.

toutes les chances de s'imposer à la nation libérée, — échoua au moment de la création du royaume de Grèce[94]. Ce fut sans doute un désastre pour l'avenir spirituel du monde grec : la littérature en effet poursuivit son développement normal, mais de plus en plus séparé des forces vives spirituelles, la littérature théologique et spirituelle se cantonnant dans la langue savante.

Ces courants ont encore en commun un antilatinisme prononcé. Il n'est que de lire les textes de Coraïs relatifs aux jésuites, responsables de tout mal[95], les commentaires de Boulgaris à sa traduction de l'ouvrage de Voltaire sur les dissensions des Eglises en Pologne[96], l'ouvrage de Nicéphore Théotokis concernant l'*Ounia*[97], l'opuscule d'Athanase de Paros traitant du

94. Il est particulièrement regrettable que le grand philologue qu'était Koraïs ait pratiquement ignoré la poésie ecclésiastique. C'est ce qui explique que malheureusement les livres ecclésiastiques liturgiques demeurèrent en dehors du cercle des recherches scientifiques. Un disciple de Nicodème l'Hagiorite, Barthélemy de Koutloumousi, édita le premier les livres liturgiques orientaux. Cf. *Emm. G.* Pentélakis, *Les livres ecclésiastiques de l'Orthodoxie*, *Irenikon*, 1936, pp. 521-557.

95. Le texte de Coraïs est d'autant plus important qu'il se poursuit par le récit de la rencontre avec Bernhard Keun, le ministre protestant hollandais.

« Pour acquérir la connaissance de la langue latine, il aurait fallu que je recherchasse les prêtres occidentaux qui se trouvaient à Smyrne et surtout les jésuites, chose difficile à cause de leurs préjugés qu'augmentait encore la fureur du prosélytisme dont ils étaient possédés; fureur si véhémente que ces ennemis de Jésus, les jésuites, croyaient et croient encore plus méritoire de convertir un Grec à leur Église que dix Turcs ou dix idolâtres. La chose aurait été bien plus difficile si mon grand-père eût vécu ! Comment Diamantos Rhysis eut-il pu me livrer aux mains des jésuites, lui qui a composé un poème tout en vers iambiques sur les abus du papisme, intitulé « Critique de la religion des Latins » en trente-six chapitres, et qui voulait le publier à Amsterdam, pour le faire distribuer gratuitement à ses compatriotes, comme un préservatif contre le venin de la fureur papiste (*Lettres inédites de Coray*, pp. xxvi-xxvii). Il déclare ailleurs que « les ports grecs doivent être fermés aux jésuites comme aux pirates, parce que leur enseignement est ennemi de l'éducation des peuples et de la liberté » (Ἄτακτα Α', νδ').

Selon lui, le schisme a été un bienfait (Συμβουλή, II) parce qu'il a préservé l'Église de la mondanité (Ἄτακτα Α', κε'). Aussi est-ce une illusion et une folie (μωρία) que l'espoir de l'union. On ne peut mêler le bâton pastoral du Christ et les sceptres des princes terrestres Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη, ΙΕ', ξγ. Ces textes sont d'autant plus forts que Coraïs est un partisan de la tolérance (ανεξιθρησκεία), mais peut-être trop marqué par les philosophes. Il récuse violemment tout prosélytisme et les membres d'une autre religion ne doivent pas pouvoir construire des églises sans permission de l'État. Boulgaris était au contraire opposé à toute tolérance religieuse : il pensait que le pouvoir civil jouissait du droit d'employer la force et la violence contre ceux qui ne professent pas la religion de l'État (cf. Σχεδίασμα περὶ τῆς ἀνεξιθρησκείας, ἤτοι περὶ τῆς ἀνοχῆς τῶν Ἑτεροθρήσκων ; ce traité conclut sa traduction de l'ouvrage de Voltaire sur les dissensions en Pologne).

96. Voir le titre de cet ouvrage à la note 26. Voir aussi ses livres de polémique contre les catholiques.

97. Le livre de Theotokis contre les unis se réfère sans cesse à la Henriade et aux essais sur les dissension de Voltaire, traduit par Boulgaris.

rebaptême des catholiques[98], les lettres de Nicodème de l'Hagiorite sur le même sujet[99]. Peut-être n'a-t-on pas assez souligné que la critique philosophique française du XVIIIe siècle est venue relayer et approfondir la critique protestante du catholicisme : tout ce qui dessert le catholicisme apparaît dans l'ensemble favorable à l'Orthodoxie et à l'inverse, chez les plus fidèles à la tradition orientale, l'avènement de la Révolution française avec ses conséquences sociales apparaît comme la justification du refus orthodoxe du monde occidental. Ces justifications ont ainsi cristallisé la sensibilité orthodoxe dans son opposition à l'Occident et empêché une prise de conscience de la tradition ecclésiale commune entre l'Orient et l'Occident.

Si nous considérons de plus ces trois tendances, nous trouvons en germe les crises et les développements futurs.

Le renouveau théologique dans son sens technique a été de fait coupé en quelque sorte de ses sources vives : le monde spirituel et patristique; il y a ainsi à l'origine de la pensée orthodoxe affrontant le monde moderne comme une dissociation entre une théologie technique, marquée par les influences occidentales rationalisantes, et un renouveau hésychaste profond, mais qui n'est pas capable — du moins à ce moment — de susciter une théologie. Même chez Athanase de Paros, le joint est des plus artificiels entre sa théologie et sa spiritualité[100]. Aussi très vite le courant monastique se trouva-t-il en quelque sorte coupé du renouveau théologique universitaire qui apparaîtra à beaucoup — à tort ou à raison — comme marqué par l'esprit de la révolution française et par les idées modernes, et vit-il avec défiance son développement sous les auspices de la science allemande. Il se crispa sur la tradition orientale conçue de façon fermée. Fort heureusement, le renouveau sacramentel porte en lui des perspectives d'avenir des plus authentiques.

En raison même de ces dissociations, le renouveau théologi-

98 Ἀπόκρισις Ὀρθοδόξου τινὸς πρὸς τὸν ἀδελφὸν ὀρθόδοξον περὶ τῆς τῶν καθολικῶν δυναστείας. Καὶ περὶ τοῦ Τίνες οἱ Σχίσται καὶ οἱ Σχισματικοί καὶ οἱ Ἐσχισμένοι. Καὶ περὶ τῆς Βαρβαρικῆς λεγομένηςΟὐνίας καὶ τῶν Οὐνίτων, καὶ περὶ τοῦ Πῶς δεῖ τοὺς Ὀρθοδόξους ἀπαντᾶν τῇ τῶν καθολικῶν τυραννίᾳ, Halle, 1775.

99. Cf. Mgr Petit, dans son article du *D.T.C.* sur *Nicodème l'Hagiorite*, a cité le début d'une lettre de Nicodème au patriarche Grégoire V : « Le porteur de la présente, venu de Hongrie et baptisé, ou pour mieux dire καταβασκτισμένος et souillé par la souillure des Latins, s'adresse par moi à votre toute sainte sublimité, la priant avec ferveur qu'on le baptise du baptême orthodoxe de l'Église du Christ, notre Église orientale » (col. 490). Voir le texte entier de la lettre dans *Théoclite*, *op. cit.*

100. Voir ce que nous avons dit plus haut de la personnalité d'Athanase de Paros : on ne peut d'ailleurs lui faire un reproche de cette déficience. Il participe simplement à un état de fait. A son sujet, voir encore : Μάρκου Ἀ. Βασιλάκη, Ὁ Ἀθανάσιος ὁ Πάριος καὶ τὸ ἔργον του, Chio, 1958. Du même, cf. aussi : Ὁ Κορίνθου Μακάριος ὁ Νοταρᾶς 1950. Les articles de ce prêtre sur les prêtres de Chio et leur action pendant l'insurrection de 1821, sur le métropolite Daniel Kontoudis, sur Grégorios Photeinos, sont des plus intéressants.

que et spirituel est incapable de faire le tri des réformes nécessaires devant l'avènement du monde moderne et il est relativement peu armé pour faire face à l'immense poussée incroyante du XIXe siècle.

Conservatisme et libéralisme vont s'affronter sur un premier problème décisif : celui du statut propre de l'Eglise de Grèce et celui de ses rapports avec l'Etat. Comme l'avenir des mouvements spirituels est commandé par cette lutte en même temps que par la nécessité d'une réforme telle qu'en prendra conscience Makrakis, nous les étudierons dans de prochains articles.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 4e trimestre 1960. — Imprimeur, n° 2.407.